.............۸۹/۵/۲۷.................

بیان الفرقان

تألیف:

علاّمه رَبّانی و متألّه قرآنی آیت الله شیخ مجتبی قزوینی

«قَدَّس اللهُ نَفسَهُ الزَّکیَّه»

تعلیقات:

آیت الله سیدجعفر سیّدان «دام‌ظله»

تحقیق:

بخش پژوهشی مدرسهٔ علوم دینی حضرت ولی عصر (عج)

بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم
إنَّهُ خَیرُ نَاصِرٍ وَ مُعِینٍ

مقدمه

آفریدگار متعال و دانای بی‌همتا، در طول دوران‌های تاریخی، در راستای احیای دین خود، از میان بندگان شایسته‌اش، فرزانگان با ایمان و عالمان وارسته‌ای را به بشریت ارزانی می‌دارد، که با ساده‌زیستی و بی‌آلایشی بر ستیغ زهد پا می‌نهند، بلند همّتانی که به پاسداری از دین و مرزبانی از عقیده می‌پردازند، مربیان کاملی که در میان مردم‌اند و دل در ملکوت دارند، حکیمان خردمندی که وارثان علوم انبیااند، چهره‌های تابناکی که سیرهٔ عملی‌شان بر بستر تواضع و فروتنی رقم خورده، و اخلاص و مهربانی و صفای باطنشان، به کرامت انسانی معنایی تازه می‌بخشد.

عالمان هوشیار و صاحبان کرامتی که خواب و بیداری و تمامی حرکات و سکنات و زندگی و مرگشان، تنها برای خداست و جز به رضای حضرت حق به چیزی نمی‌اندیشند. آن کسان که مصداق ﴿ **واتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللهِ**... ﴾[1] اند. و هرگونه هوس و لذات نفسانی

---

۱. سورهٔ آل‌عمران، آیهٔ ۱۷۴.

را ـ که مانع رسیدن به اهداف بلندشان باشد ـ در خود میرانده‌اند.

آنها که امیرمؤمنان علی علیه السلام در وصفشان می‌فرماید:

قَدْ خَلَعَ سَرَابِيلَ الشَّهَوَات ... وَصَارَ مِنْ مَفَاتِيحِ أَبْوَابِ الْهُدَى وَمَغَالِيقِ أَبْوَابِ الرَّدَى ...؛[۱]

آن کسان که پیراهن شهوات را از تن بیرون کرده و ... کلیدهای درهای هدایت و قفل‌های درهای خواری و گمراهی‌اند.

این نوادر روزگار و گوهرهای نفیس در سده‌هایی از زیست آدمی، خورشیدسان می‌درخشند و ظلمت‌ها را درمی‌نوردند و فروغ تعالی‌بخش جانشان تا انتهای تاریخ می‌تابد و نام و یاد و زندگی درس‌آموزشان، جاودان می‌ماند.

فرزانهٔ جاودان

امیرمؤمنان علی علیه السلام از جاودانگی علمای ربانی به کمیل خبر داده و فرمود:

يَا كُمَيل ... العُلَماءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهرُ، أعيانُهُم مَفقُودَةٌ وأمثالُهُم فِي القُلُوبِ مَوجُودَةٌ...؛[۲]

ای کمیل، ... علمای ربانی همیشه زنده‌اند، اجسادشان را نمی‌بینی اما یاد و خاطره‌شان در دلها جاودان است.

آیتِ الهی و اَبَر مرد عرصهٔ علم و عمل، علاّمهٔ ربّانی و متألّه قرآنی، حضرت آیت الله حاج شیخ مجتبی قزوینی (رضوان الله تعالی علیه) از این تبار به شمار می‌آید. وی در فقه و اصول، علوم عقلی و نقلی، سیر و سلوک و اخلاق و علوم غریبه و ... استاد مسلّم بود، روحانیتی پرجاذبه داشت، از حرص و آز و ریاست‌طلبی، نفس را

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۸۷.

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷.

آزاد ساخته، از عناد و لجاج و غرور علمی می‌پرهیخت، و در عین حال، شـهامت و شجاعت کم نظیرش در سیمای الهی‌اش تجلّی داشت. چهرهٔ پاک و متین او در انسان روح حیات می‌دمید، تقوا و انصاف علمی‌اش شنونده را شیفتهٔ او می‌ساخت، غنای نفس در وجودش موج می‌زد و چون جهانی خاموش بنشسته در گوشه‌ای می‌نمود.

اما هیبت علم نوریش بر اطرافیان سنگینی مـی‌کرد و وزانت حـقیقت وجـودیش حس می‌شد.

روحش شاد و یادش جاودان

او که معمولاً دو زانو می‌نشست و به چیزی تکیه نمی‌داد، سکوت، سخن، رفتار و کردارش معنادار و عبرت‌آموز بود، حقّاً در جملهٔ بندگان با ایمان و صالحی درآمده بود که پیامبر ﷺ از قول عیسی بن مریم علیه‌السلام هم‌نشینی و همدمی آنها را سفارش می‌کند، آن‌گاه که حواریون از عیسی علیه‌السلام پرسیدند: یا روحَ‌الله، با چه کسی مجالست کنیم؟ فرمود:

مَنْ يُذَكِّرُكُمُ اللهَ رُؤْيَتُهُ، وَيَزِيدُ فِي عِلْمِكُمْ مَنْطِقُهُ، وَيُرَغِّبُكُمْ فِي الْآخِرَةِ عَمَلُه؛[1]

با کسی هم‌نشین شوید که دیدنش یادآور خدا، سخنش علم‌افزا و عملش مشوّق‌تان به آخرت باشد.

زاهد پارسا

شیخ استاد که به راستی می‌توان او را عارفی فقیه، متکلمی حکیم، متألهی قرآنی و زاهدی پارسا نامید، هماره به خودسازی و ارشاد و هدایت دیگـران مـی‌انـدیشید و کمترین دل‌بستگی به دنیا و مادیات و جاذبه‌های زندگی نداشت و از زاهدان راستین به شمار می‌رفت و هیچ‌گاه احتیاط را ـ به عنوان سپری برای حفظ دین ـ از دست نمی‌داد

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹، حدیث ۳؛ بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۰۳، حدیث ۱۸ (و جلد ۱۴، ص ۳۳۱).

و به چیزهایی که اندک شبهه‌ای در آن بود، خود را نمی‌آلود و (**الْوُقُوفَ عِنْدَ الشُّبُهَاتِ**)[۱] سرلوحهٔ همهٔ امورش بود، شاگردان و معاشرینش آن قدر خاطرات درس‌آموز از زهد و تقوای او دارند که این مختصر را گنجایش آن نیست، تا آنجا که فرش مفروش خانه را به مستمند می‌دهد و خود بر گونی می‌نشیند، و در تنگناهای معیشتی تا ارادهٔ استقراض می‌نماید، هنوز چند قدمی برنداشته، عرق شرم بر تنش می‌نشیند. او که مشکل‌گشای عامّهٔ مردم و به‌ویژه خدمتگذار بی‌منّت روحانیت معظم بود، همواره به گره‌گشایی مشکلات طلاب علوم دینی می‌پرداخت. ازین روست که مورد الطاف حجّت حق، امام عصر ـ ارواحنا له الفداء و عجّل الله تعالی فرجه الشریف ـ قرار می‌گیرد و در صحن شریف رضوی به وصال آن محبوب نائل می‌آید.[۲]

او که در خاندانی صاحب کرامت ریشه داشت، خود بر اثر این زهد و تقوا به کرامات و مشاهداتی دست یافت و به مقاماتی رسید که کمتر کسی را توانِ نیلِ به آن درجات می‌باشد.[۳]

نگاهی گذرا به زندگی علمیِ استاد

شیخ استاد، علوم مقدماتی را در قزوین فراگرفت و حدوداً در عنفوان جوانی به همراه پدر برای ادامهٔ تحصیلات راهی نجف شد و تقریباً مدت هفت سال از محضر بزرگانی چون حضرات آیات عظام: سید محمد کاظم یزدی (صاحب عروه) (م: ۱۳۳۷ق) و میرزا محمد تقی شیرازی (م: ۱۳۳۸ق) و زمانی را هم از محضر میرزای نائینی (رضوان الله تعالی علیهم اجمعین) (م: ۱۳۵۵ق) بهره‌های علمی فراوان بُرد، سپس به زادگاه خویش برگشت و مدتی را نزد عابد متأله و عارف ذوفنون، آیتِ حق،

---

۱. کافی، ج ۱، ص ۶۸، حدیث ۱۰؛ مَن لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۱۱، حدیث ۳۲۳۳؛ وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۰۷، حدیث ۳۳۳۳۴.

۲. داستان این تشرف را در «مجلّه بیّنات» شمارهٔ ویژهٔ کتاب الحیاة و متأله قرآنی، ص ۲۹۶ ببینید.

۳. برخی از کرامات این رادمرد علم و عمل در کتاب «متألّه قرآنی» بخش یازدهم، آمده است.

سید موسی زرآبادی ﵀ (م: ۱۳۵۳ق) به کسب علوم باطنی پـرداخت و بـا ارشـاد آن عالم کم نظیر و ریاضات شرعیه، به مقاماتی رسید که با درس و بحثِ مدرسه به دست نمی‌آید و از همین زمان ـ به بعد ـ بود که تحت تعالیم آن رهنمای فرزانـه بـه سسـتی مبانی غیر وحیانی آگاه شد. آنگاه به قم عزیمت نمود و در آن کانون علم از مـحضر آیت الله شیخ عبدالکریم حائری ﵀ ـ مؤسس حوزهٔ علمیهٔ قم ـ (م: ۱۳۵۵ق) بهره‌ها برد و موفق به کسب اجازهٔ اجتهاد از معظم‌له گشت. همچنین به مناسبتی مدت یک سـالی هـم از مـحضر سـیدِ الفـقهاء المـتأخرین آیت‌الله العـظمی بـروجردی ﵀ (م: ۱۳۸۰ق) در شهر بروجرد کسب فیض نمود.

سپس راهی دیار رضوی گردید و در آن روزگار که حوزهٔ مشهد مقدس استوانه‌های علمی گرانمایه‌ای را در خود جای داده بود، شیخ استاد از بزرگانی همچون آقا بزرگ حکیم شهیدی[۱] (م: ۱۳۵۵ق)، میرزا محمد، آقازادهٔ کفایی خراسانی (م: ۱۳۵۶ق)، آقا شیخ اسد الله عارف یزدی (م: ۱۳۴۵)، آقا شـیخ مـوسی خـوانسـاری (صـاحب حاشیه بر مکـاسب) (م: ۱۳۶۳ق) و مـرحـوم آیت الله حـاج آقـا حسـین قـمی (م: ۱۳۶۶ق) (قَدَّسَ اللهُ اَسرارهُم) در فقه و اصول و حکمت بهره‌های وافری برد.

و پس از ورود اوحدی دهر، جامع معقول و منقول، حضرت آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی رضوان الله تعالی علیه به مشهد مقدس از محضر این یگانهٔ قرآنی و اوصیایی آموزه‌های معارفِ وحیانیِ خود را ـ که از مرحوم زرآبادی دریـافت نـموده بـود ـ بـه کمال رساند و از زلال تعالیم قرآن و عترتِ این عالِم ربّانی نوشید و نادرستی بعضی آموزه‌های فلسفی مُشوَّب و تأویلاتِ یاوه و پوچ برخی از عرفا را دریـافت، و از آن پس بر آن شد تا ابوابی از معارف سَره و نابِ شیعی فراهم آمدهِ از قرآن و عترت را به روی تشنگان و شیفتگان حقایق الهی بگشاید.

او با درک محضر این بزرگان، در فلسفه و فقه و اصول و معارفِ قرآن و حدیث،

---

۱. حاج شیخ، ۱۴ سال در فلسفه از محضر آقابزرگ بهره‌مند شده‌اند (همان، ص ۴۲۵).

تسلّطی کامل یافت و در این حوزه‌ها از استادان کم نظیر و مشهور گشت و قریب چهل سال بر کرسی تدریس به تربیتِ شاگردان پرداخت و تشنگان معارف اهل‌بیت را از زلال علم ربّانی خویش سیراب ساخت و افزون بر تدریس سطح و خارجِ فقه و اصول به مبانی اخلاق و معرفةالنفس اسلامی بی‌توجه نبود و در مباحث فلسفی ورود و خروج پاکیزه‌ای داشت، شرح اشارات و شرح منظومه و مشاعر و اسفار می‌گفت و بعضی از آنها را چندین دوره تدریس فرمود و عالمانی فرزانه و نخبگانی وارسته و استادانی بزرگ همچون:

آیت الله العظمی حاج سید علی سیستانی ـ دام ظله العالی ـ (مرجع بزرگ عصر حاضر)،[1] مرحوم آیت الله میرزا محمد باقر ملکی میانجی و فرهیختگانی بنام از خطهٔ خراسان، خاصه نقاد کم‌نظیرِ مبانی فلسفی و عرفانی و آموزگار معارف وحیانی آیت الله سیدجعفر سیّدان ـ دام‌ظله ـ و علامهٔ بزرگوار محمدرضا حکیمی ـ زید توفیقه ـ و مرحوم پروفسور عبدالجواد فلاطوری رحمه‌الله[2] را به حوزه‌های علمیه و مجامع

---

۱. این مرجع فرزانه تنها از مباحث و مبانی معارفی شیخ استاد بهره بردند.

۲. پروفسور عبدالجواد فلاطوری اصفهانی ـ که رحمت خدایش بر او باد ـ از عالمان و فلسفه‌دانان محقق و کم‌نظیرِ این عصر بود که در کتاب «سپیده باوران» تألیف استاد رحیمیان تحت عنوان «رسالت گزاران غریب» شرح حالش آمده و در آنجا سخن بزرگانی چون آمیرزا مهدی آشتیانی (معروف به فیلسوف شرق) و علامهٔ طباطبایی (رحمت الله علیهما) در بلندای مقام علمی او خصوصاً در فلسفه و عرفان منعکس، که شایان توجه است.

اینک به فرازهایی از کلام این مبلغ بزرگ اسلامی ـ که سه دهه از عمر با برکتش را در برخی از کشورهای اروپایی به خدمت گذرانده ـ توجه بفرمائید:

«من اصلاً برای همین به اروپا رفتم و به دنبال حقیقت می‌گشتم و می‌دیدم فلسفهٔ ملاصدرا مرا قانع نمی‌کند، باز اشکالاتی دارد، و رفتم اروپا و دیدم آنها بیچاره‌تر از ما هستند. **بهترین منبع و مرجع برای معرفی خدا، خود «قرآن کریم» است.** ما جوری گرفتار تصورات خود مان شده‌ایم که ورای آن را نمی‌توانیم تصور کنیم. **من هرچه که پیش می‌روم به معنویت قرآن می‌رسم».**

«... من اگر در اروپا تبلیغ اسلام می‌کنم و بحمد الله مقبول افتاده است، ولی در این امر یک ذره از اندیشهٔ عقلی را در تبیین اسلام نمی‌آورم. **خود قرآن بهترین بیان کنندهٔ اسلام است دوری ما از قرآن اسفبار است ...».**

«بزرگان فلسفهٔ ما به خصوص مرحوم صدرالمتألهین، فلسفه را ابزار فهم دین می‌دانستند، یعنی فلسفه، ابزاری

←

دانش‌محور جهان اسلام تقدیم نمود.[1]

آری، خدمات معنوی، علمی و اجتماعی این پـرورش یـافتگان مکـتب شـیخ و درخشندگی زُهد و تقوا و مایه‌های قوی مـعرفتی‌شان، چشـمان غـافلان از مـعارف وحیانی را بی‌تاب ساخته است تا آنجا که به کوشش‌های کور برای کم‌رنگ کردن این مکتب دست یازیده‌اند. **هَداهُمُ اللهُ وإیَّانا إلی صِراطِهِ المُستَقِیم.**

روش و منش علمی

مرحوم حاج شیخ از اهمیت عقل و جایگاه آن در دین غافل نبود و سفارش می‌کرد که با چراغ عقل، در وحی تدبر شود و این منش دیـنی او هـمانند بـزرگان گـذشته، برگرفته از حجم بالای توصیه‌های قرآنی و احادیث نورانـی اهـل‌بیت عـصمت علیهم‌السلام همچون حدیث هشام است، که امام هفتم، حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام می‌فرمایند:

یَا هِشَامُ، مَا بَعَثَ اللهُ أَنْبِیَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَی عِبَادِهِ إِلاَّ لِیَعْقِلُوا عَنِ اللهِ ...؛[2]

← برای بیان حقیقت دینی شد. حال کیست که جرأت داشته باشد به چنین فلسفه‌ای اعتراض کند؟ در واقع اگر کسی اعتراضی به این فلسفه بکند برای خودش اسباب زحمت درست کرده است. اما واقع امر این است که اگر نگاه کنید می‌بینید که پایه‌هایی که فلسفهٔ صدرالمتألهین بر آن اساس بود، الآن فرو ریخته است...».

«... خدا نکند که ما بخواهیم روزی اسلام را با همین فلسفهٔ خودمان به دنیای غرب عرضه کنیم... از باب مثال، می‌توان به قاعدهٔ «الواحد»، «عقول عَشَرَه»، «افلاک» و... اشاره کرد. آخر کدام عقول عشره؟ کدام افلاک؟ چگونه ما عقائدمان را بر اموری مبتنی کنیم که اصلاً پایه ندارد؟ نتیجهٔ این امر فقط سست کـردن مـبنای عـقائد دینی‌مان است...».

«... من به هیچ وجه مخالف فلسفه نیستم، اصلاً اکثر اشتغال من پرداختن به فلسفه است و مـن آن را بسـیار دوست دارم، ولی این موجب نمی‌شود که آن را از دین «تفکیک» نکنیم...».

«... عقیدهٔ کلی من این است که خلط دین و فلسفه، نه به نفع فلسفه و نه به نفع دین بوده است، دیـن را از دیـن بودنش انداخته و فلسفه را از تحرک و پویایی‌اش...».

۱. جهت اطلاع بیشتر از اساتید و شاگردان شیخ استاد ـ که ده‌ها نفر از مشاهیر علما و فضلا و وعّاظ و نویسندگان و مدرسین جوامع علمی بوده و هستند ـ نگاه کنید به، کتاب متألّه قرآنی، ص ۹۸ ـ ۱۰۱.

۲. تحف العقول، چاپ انتشارات جامعهٔ مدرسین، ص ۳۸۶.

ای هشام، مقصود از بعث انبیا و رسل فقط این بوده که مردمان فضای نورانیِ وحی را بَسْتَرِ تعقُّلِ خود قرار دهند.

یعنی برای رسیدن به همهٔ کمالات، دل بـه آموزه‌های آسـمانی قـرآن و عـترت بسپارند. آن چنان که رسول مکرّم اسلام ﷺ در حدیث متواتر نزد فریقین (حـدیث ثقلین) قـرآن و عـلی و اولاد عـلی ﷺ را هـمسنگ یکـدیگر قـرار داده و در خـطبهٔ غدیریه می‌فرماید:

عَلِيٌّ مَعَ الْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ مَعَ عَلِيٍّ؛[1] و این هر دو خـلیفهٔ رسـول الله ﷺ هسـتند و از یکدیگر جدایی ندارند تا در قیامت کنار حوض بـر رسـول خـدا ﷺ وارد شـوند. و همچنان که امیرمؤمنان ﷺ می‌فرماید:

يَا كُمَيلُ، لاتَأْخُذ إلاّ عَنّا تَكُن مِنّا؛[2]

ای کمیل [معارف و احکام دینی خود را] از غیر ما مگیر تا از ما باشی.

شیخ استاد ضمن تسلّط بر آرای فلاسفه و عرفا، با درآمیختن دین و فلسفه و عرفان مخالف بود،[3] اندیشهٔ ایشان از غیرت دینی برمی‌خواست، او خود می‌دید که کسانی

---

۱. امالی طوسی، ص ۴۷۹، حدیث ۱۴؛ بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۸۰، حدیث ۵.

۲. بحار الأنوار، ج ۷۴، ص ۲۷۰، حدیث ۱.

۳. در تأیید این مشی شیخ بزرگوار یعنی بی‌اعتباری آرای بشری، و تمسّک بـه قـرآن و عـترت، بـه کـلمات و اعترافات بزرگان ذیل توجه بفرمائید: (معاد جسمانی ـ در حکمت متعالیه ـ، محمّدرضا حکیمی، ص ۳۰).

۱) صدرالمتألهین شیرازی:

ای دوست من! این چیزها (اصطلاحات علوم و فلسفه و کلام و...) را دور بریز، و به اصل مـطلب بازگرد، یعنی تدبّر در کلام خدا و اخبار پیامبر خدا، با قلبی پاک و نگاهی تـابناک.... (الواردات القلبیّه، ص ۹۷ـ۹۸).

۲) آقا علی حکیم:

آنچه ما در فلسفه بحث می‌کنیم، ریسمانبازیهای مُلاّئی است. عقاید و معارف باید مطابق اعتقاد ائمهٔ معصومین ﷺ (که ناگزیر از اخبار به دست می‌آید) باشد.... (بدایع الحکم، ص ۲۷۸).

←

به نام عقل، منکر دین شده بودند و به نام تصوّف و عرفان، اِباحه‌گری را ترویج می‌کردند، لذا بسیاری از مبانی فلسفه و عرفان را برنمی‌تافت و به نقد آنها می‌پرداخت، اما هرگز نظر به اشخاص نداشت و کانون توجهش به مطالب و صحت و سقم آنها بود، البته با میزان قرار دادن و تکیه بر آموزه‌های وحیانی. چنان که این روش، آویزهٔ گوش تمامی شاگردان حقیقیِ امیرمؤمنان علی علیه‌السلام از صدر اول تا به امروز بوده است و آن حضرت بارها فرموده‌اند: «**اعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفْ أَهْلَهُ...**»؛[1] حق را بشناس تا اهلش را بشناسی، یا اینکه «**لا تَنْظُرْ إِلَى مَنْ قَالَ وَانْظُرْ إِلَى مَا قَال**»؛[2] به مطلب نگاه کن نه به گوینده!

از این جهت بر این نکته تأکید می‌ورزید که فلسفه و عرفانِ اصطلاحی، جدای از

← ۳) علامهٔ طباطبایی:

جمع بین قرآن و فلسفه و عرفان، از محالات است، مانند محالات ریاضی، بزرگانی در این راه تلاش بسیار کرده‌اند، با وجود همهٔ این تلاشها، اختلاف ریشه‌ای میان این سه طریق به حال خود باقی است. و کوششهای فراوانی که برای ریشه‌کن کردن این اختلاف و خاموش کردن این آتش به عمل آمده است، بعکس، نتیجه داده است یعنی ریشه‌ای‌تر شدن اختلاف، و شعله‌ورتر شدن آتش ناسازگاری... (المیزان، ج ۵، ص ۳۰۵).

۴) علاّمهٔ رفیعی قزوینی:

قبول «معاد مثالی»، در نزد این ضعیف، بسیار صعب و دشوار است، زیراکه به‌طور قطع، مخالف با ظواهر بسیاری از آیات، و مباین با صریح اخبار معتبره است. (مجموعهٔ رسائل و مقالات فلسفی، ص ۸۱ـ۸۳).

۵) میرابوالقاسم فندرسکی:

علوم انبیا خطا ندارد، چون «اوّلی» است، و علوم حکماء خطا دارد، چون «نظری» است. (رسالهٔ صناعیّه).

۶) خواجه نصیر طوسی:

در مسائل فلسفی، وَهْم در عقل دخالت می‌کند، از این جهت نمی‌توان حق و باطل را درست تشخیص داد. و همین است که در طول تاریخ هیچ‌گاه مسائل فلسفه مورد اتفاق نظر قرار نگرفته است. (شرح إشارات، ج ۲، ص ۱).

۱. روضة الواعظین، ج ۱، ص ۳۱؛ بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۱۲۵، حدیث ۱۸.

۲. غرر الحکم، ص ۱۴۸، حدیث ۱۰۰۳۷.

منزلتِ اشخاص و زندگی و مرگشان وارسی گردد. وظیفهٔ محققان این است که سخنان و مطالب اندیشمندان را با ملاک‌ها و معیارهای علمیِ برگرفته از کتاب و عترت ارزیابی کنند و از شخصیت‌زدگی، تقلید و قضاوت در شخصیّت مثبت یا منفی اشخاص بپرهیزند چنان‌که فرزند علمی‌شان حضرت آیت الله سیدان ـ حفظه‌الله ـ مکرّر می‌فرماید:

«شما طلاب عزیز را از شخصیت زدگی پرهیز، و سفارشتان می‌کنم که بر حرّیت علمی خود حفاظت کنید، و مدام این حدیث شریف امام صادق علیه‌السلام را متذکر باشید که می‌فرماید: «**إيَّاكَ أن تَنصِبَ رَجُلاً دُونَ الحُجَّة فَتُصَدِّقَهُ فِي كُلِّ مَا قَالَ**»؛[1] بپرهیز از اینکه کسی را بدون دلیل [در برابر امام علیه‌السلام] به پیشوائی برگزینی و هر چه گوید تصدیقش کنی».

بر این اساس، شیخ بزرگوار، نخست، مطلب مورد نقد خویش را چنان پاکیزه[2] تبیین می‌کرد و برهان‌ها و فروع و ثمرات آن را باز می‌گفت که شنونده می‌پنداشت استاد هیچ خدشه‌ای در آن مطالب ندارد و پذیرش آن امری بدیهی است، و البته این نشانگر قوت و اِشراف مرحوم شیخ بر مبانی حکمت و فلسفه و حاکی از انصاف علمی ایشان است، اما پس از پایان تقریر بحث، اشکالات آن را بسیار شیوا و دل‌پسند باز می‌گفت و سستی استدلال‌های آن را می‌نمایاند و ناسازگاری‌های آنها را با تعالیم وحیانی بیان می‌داشت، به نقل یکی از شاگردان برجستهٔ ایشان که می‌فرمود:

«در درس مشاعر، به شاگردان سفارش می‌کرد که در جهت تثبیت مطالب کتاب بکوشند و تا حد امکان از جانبِ صدرا رحمه‌الله دفاع کنند تا بحث کاملاً تحقیقی و علمی باشد نه تقلیدی ـ اساساً ایشان پیگیر فلسفهٔ اجتهادی بودند ـ آنگاه علی‌رغم همبستگی شاگردان در دفاع از صدرا،

---

۱. کافی، ج ۲، ص ۲۹۸؛ معانی الاخبار، ص ۱۶۹؛ بحارالأنوار، ج ۲، ص ۸۳.

۲. مراجعه شود به ماجرای حضور اتفاقی حضرت آیت الله العظمی میلانی رحمه‌الله (م: ۱۳۹۵ق) در درس اسفار شیخ استاد و تمجید معظم‌له از نحوهٔ تدریس ایشان. (متأله قرآنی: ۱۵۸، به نقل از استاد حکیمی).

تمامی استدلالات را به روشی عقلانی و متکی به وحی و با ادبی خاص که ملکهٔ ایشان بود درهم می‌ریخت».

از شواهد اشتغال جدّی ایشان در فلسفه و تعلّم نزد معاریف بنام این فن که از او شخصیتی توانمند در معقولات ساخته بود، همین بس که وی در درس اشارات حکیم سترگ آقابزرگ حکیم شهیدی ﷺ شرکت می‌کرد و پس از آن که در آغاز، جمعیت زیادی در درس حاضر می‌شدند، اما به تدریج استقامت‌ها کم، و انصراف‌ها بیشتر شد، تا آنجا که در روز آخر درس، جز شیخ استاد و آقابزرگ حکیم کسی باقی نماند، آنگاه آقابزرگ حکیم به پاس خوش‌فهمی و پایداری و استقامت مرحوم شیخ تا آخرین روز درس، نسخهٔ خطی اشاراتی را که تدریس می‌فرمود و خود بر آن حاشیه زده بود به وی هدیه می‌کند.[۱]

شیخ بیمناک آن بود که عزت و استقلال قرآن بر عقل‌گرایان پوشیده ماند، و تعقّل فلسفیِ صِرف، جانشین تعقّل الهی و تعبّد عقلی گردد، یا بریدهٔ از دین، سر از نافرمانی و عناد درآورد و غبار کبر و نخوت مانع دوراندیشی انسان گردد، و طریق سلوک علمی، به رسم مقلّدین فلسفهٔ غرب، در افکار و اندیشه‌های ارسطویی و افلاطونی خلاصه شود و یا قرآن را همان نظریات ابن عربی آندلسی بدانند. در یک کلمه، او با اصالت یافتن فلسفه و عرفان اختراعیِ بشر، در برابر معارف قرآن و تطبیق آن بر آموزه‌های وحیانی سر ستیز داشت، نه با عرفان و حکمتی که از خود دین سر برآورد. و به این اعتبار او هم حکیم و بود و هم عارف، در جایی از مجموعهٔ «بیان الفرقان» در جلد معادُالقرآن آرزوی حکیمانهٔ خود را در رابطه با دیدگاه بالا چنین منعکس می‌کند:

«ای کاش عرفا و فلاسفه در اسلام مانند شیخ اشراق و ابن سینا، که تابع فلسفهٔ ارسطو و افلاطون هستند، فلسفه و عرفان اختراعیِ خود را تطبیق با قرآن و فرمایشات پیغمبر و ائمهٔ هدی ﷺ نمی‌کردند و قرآن را به حال

---

۱. شایان ذکر است که نظیر این جریان در درس اشارات خودِ شیخ استاد، تکرار شد و در آخرین روز درس که جز حاج شیخ و شاگرد فهیمش حضرت آیت الله سید جعفر سیدان کسی باقی نمانده بود، حضرت استاد به نقل ماجرای فوق پرداخت و آنگاه کتاب مذکور را به ایشان هدیه داد.

خود واگذاشته و تفسیرش را به عالِمین به قرآن به تنصیص پیغمبر ﷺ، رجوع داده خلاف قرآن را به قرآن نسبت نمی‌دادند، و فتح باب برای شیخ احمد (احسائی) و شاگردان او نمی‌کردند».[۱]

بی‌گمان بزرگترین تلاش حاج شیخ در طول حیات مبارک‌اش، در حوزهٔ تدریس و تألیف، جلوگیری از رشد اندیشهٔ التقاطی و اهتمام به اشاعه و نشر مکتب نورانی قرآن و عترت بود.

حضور اجتماعی

شیخ در تکالیف سیاسی واجتماعی، در موقع لازم اقدام می‌کرد، اشتغال او به عبادات و ریاضات و تلاش او در حوزهٔ تدریس و تألیف، وی را از حضور اجتماعی و اقدام تکلیفی باز نمی‌داشت، و تا جایی که می‌دید کار برای خداست و امکان انجام وظیفه هست کناره نمی‌گرفت.

شیخ به امور مسلمانان و مسائل اجتماعی مسلمین توجه بسیار داشت و از نابسامانی‌ها از صمیم دل رنج می‌برد و شکوه می‌کرد استعمار و استبداد را می‌شناخت و به مبارزات سیاسی و اجتماعی و لزوم آنها اهمیت بسیار می‌داد و عالمان شجاع و اقدامگر را می‌ستود.[۲]

و به فرمودهٔ رهبر معظم انقلاب:

«مرحوم شیخ مجتبی قزوینی یک عنصر بی‌بدیل بود... از آن شخصیت‌هایی که می‌توانست یک جامعه را بر روی استوانهٔ پولادین وجود خود حفظ کند و نگه دارد، فلز حاج شیخ مثل فلز امام راحل بود».[۳]

---

۱. بیان الفرقان فی معاد القرآن، ج ۳، ص ۱۰۷.

۲. گوشه‌ای از اقدامات سیاسی حاج شیخ در کتاب متأله قرآنی «بخش پنجم» آمده است.

۳. قسمتی از سخنرانی آیت الله خامنه‌ای در جمع حوزویان مشهد مقدس، سال ۱۳۸۶، به نقل از گاهنامهٔ خبری کتابخانهٔ آیت الله حاج شیخ مجتبی قزوینی، شمارهٔ ۴.

مکتوبات شیخ استاد

حضرت استاد بیشترین مجاهدت خود را صرفِ حوزهٔ تدریس نمود و متعاقب آن، دراسات خود را به رشتهٔ تحریر درآورد و آثاری نفیس از خود به یادگار گذاشت.

در مقدمهٔ جلد آغازین «بیان الفرقان» پس از شرح چگونگی پیدایش عقائد التقاطی و تذکر بر ضرورت اقدام در جلوگیری از اختلاط گمراه‌ساز فرهنگِ وارداتی فلسفی با حقایق دینی و افشا نمودن تدلیس‌های صوفیانهٔ بعضی عرفا در جهت تطبیق اباطیل غیر وحیانی بر آموزه‌های آسمانی و تأویلات نامشروع از حقایق قرآنی، کوشش خود را چنین توصیف می‌فرماید:

> «داعی پس از سالها تحصیل فلسفه و عرفان، بر خود واجب دیدم که در این مقصد بذل سعی کنم و طریقی را که بعضی فقهای سلف در ترویج علوم و معارف آل محمّد علیهم‌السلام پیموده‌اند بپیمایم.
> لهذا برای جمعی‌از آقایان طلاب و غیرهم ـ که جویای دانش واقعی بودند ـ به تدریس معارف قرآن پرداختم و بر حسب استقبال و تشویق آنان، برای تعمیم فائده، دروس را به رشتهٔ تحریر درآوردم تا اینکه به توفیق خداوند متعال و تأیید ائمهٔ هدی علیهم‌السلام سیّما ولی‌عصر (عج) آن را به صورت کتابی به نام بیان الفرقان تألیف، و کتاب را چهار بخش نمودم...».[۱]

۱. بیان الفرقان:

مرحوم حاج شیخ را می‌توان در زمرهٔ سرآمدِ عالِمانِ ربّانی و راستینی به شمار آورد که در ترویجِ معارف وحیانی شوقی بلیغ و شوری عجیب داشت و برای گسترش تعالیم ناب اهل‌بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام و حقایق مکتب قرآن و عترت همهٔ توان

۱. بعدها مباحث دیگری نیز به این مجموعه افزوده شد و جلد پنجم این کتاب، دربارهٔ (غیبت)، (رجعت) به قلم استاد نگارش یافت که در آن مسائل گوناگون غیبت و رجعت ـ از جمله اشکالات فلسفی آن ـ بحث و بررسی شده است.

خویش را به کار گرفت و مجموعه نفیس و ارزشمند «بیان الفرقان» را از خود به یادگار گذاشت که در تمامی بخش‌ها و فصول این مجموعهٔ نورانی، وابستگی و پایه‌بندی روح بزرگش به قرآن و عترت پیامبر ﷺ ـ که حاملان وحی خدای سبحان‌اند ـ درخششی خاص دارد.

استاد محمدرضا حکیمی در مقدّمه‌اش بر چاپ اخیر بیان الفرقان چنین می‌گوید:

> «توجه به زبان هر مکتب برای فهم آن مکتب ضروری است. «بیان الفرقان» را باید با لسان معارفی فهم کرد، نه لسان فلسفی، کلامی، عرفانی و ...».

«عمدهٔ مطالب این تألیف (بیان الفرقان) نوشته‌هایی است که شیخ استاد برای درس مرقوم می‌داشتند و خود می‌فرمودند: من به جهات لفظی و ادبی چندان توجهی ندارم. از این جهت، گاه نیز کتاب سنگین است و حتی مندمج ... و نَسَق دادن به مطالب و منقولات، دارای وجهی خاص ... لیکن هیچ‌گاه نباید عظمت محتوی و تصنیف (رده‌بندی مطالب) در این کتاب مغفول بماند ...».[۱]

این مجموعهٔ قویم در پنج جلد نگارش یافته است و هر یک از مجلدات آن به یکی از مباحث مهم اعتقادی اختصاص دارد؛

جلد اول: در توحید قرآنی و تفاوت آن با توحید به اصطلاح فلسفی و عرفانی است به نام «**بیان الفرقان فی توحید القرآن**».

وی در این کتاب ضمن اثبات وجود خدا از راه مطالعهٔ آیات آفاقی و انفسی، دیدگاه‌های مادیون را در زمینهٔ روح‌شناسی ارزیابی می‌کند و شبهات زیادی را پاسخ

---

۱. بیان الفرقان: ۱۵ ـ ۱۶، نشر حدیث امروز، به اهتمام نقی افشاری، در این چاپ مجموع پنج جلد بیان الفرقان با تحقیق نسبی در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است که از این جهت قابل تقدیر می‌باشد و لکن در اصلاح اشتباهات متن چاپ اول دقت کافی به عمل نیامده است، و نیز احادیث و اقوالی که در متن آمده به‌طور کامل منبع‌یابی نشده است، در چاپ کنونی سعی بر این شده که این نقیصه‌ها برطرف گردد؛ به ضمیمه ویژگی‌های دیگر که در گزارش تحقیق خواهد آمد.

می‌دهد و به دنبال آن، بحث دقیقی در چگونگی حصول علم دارد، و هشت بحث ابتکاری قرآن را بر توحید قرآن متفرع می‌کند.

جلد دوم: در وحی و نبوت از منظر قرآن و پاسخ به شبهات منکرین نبوت و بیان حقیقت اعجاز و تبیین جهات کمالیهٔ قرآن به نام «بیان الفرقان فی نبوة القرآن» است.

جلد سوم: در معاد قرآنی به نام «بیان الفرقان فی معاد القرآن» است که متفاوت با معاد عرفانی و فلسفی می‌باشد و تأویلات عرفا و فلاسفه را در این زمینه به نقد می‌کشد. شیخ در این جلد پنج اصل مهم را در تمهید معاد قرآنی بیان کرده است.

جلد چهارم: در تبیین عصمت و امامت است. و به نقد کتاب «القسطاس المستقیم، ابوحامد غزالی» اختصاص داده، و نام آن را «بیان الفرقان فی میزان القرآن» نهاده است.

شیخ استاد کوشش ابوحامد غزالی را در به کرسی نشاندن وحدت صوفیانهٔ دین، درست نمی‌داند و مشرب عرفا را به نقد می‌کشد.

لزوم نصب امام را از جانب خدا و رسول به حکم عقل و قرآن اثبات می‌کند و به نقد و بررسی راه‌های تعیین خلیفه نزد عامه می‌پردازد و در پایان، خلافت بلافصل علی علیه‌السلام را با آیات و روایات متواتر ثابت می‌کند.

جلد پنجم: در بیان غیبت، رجعت و شفاعت است. شیخ استاد در این جلد اخباری که در آنها به امامت ائمه دوازدگانه علیهم‌السلام تصریح دارد و روایاتی که در مورد شخص حضرت مهدی(عج) وارد شده دسته‌بندی و شرح نموده و به اشکالات فلسفی رجعت و شبهات وهابیت در مورد شفاعت پاسخ داده است.

تألیفات دیگری نیز از شیخ استاد به طور مخطوط ـ که امید است به زودی توفیق چاپ آنها حاصل آید ـ به شرح ذیل به یادگار مانده است:

۲. رساله‌ای در معرفة النفس شامل:

الف: بیان نظریهٔ ارسطویی و نقد آن.

ب: بیان نظریهٔ (مادیة الحدوث بودن نفس) و نقد آن.
ج: بیان نظر ماده‌گرایان از جمله دکتر تقی آرانی دربارهٔ نفس و ردّ مستدَلّ آن.
د: تبیین معرفة النفس قرآنی.

۳. رساله‌ای در نقدِ اصول یازده‌گانه ملاصدرای شیرازی در مبانی حکمت متعالیه.

۴. نسخه‌هایی در برخی علوم غریبه....

رحلت

او که در خاندان علم و عمل در سال ۱۳۱۸ق. در قزوین دیده به جهان گشود، سرانجام، در ۲۲ ذی حجه سال ۱۳۸۶ق. (۱۴ / ۱ / ۱۳۴۶ش) دیده از جهان فرو بست و در صحن عتیق رضوی (رواق فعلی دارالحجّه«عج») به خاک سپرده شد و جهان تشیّع را به سوگ خود نشاند.

رضوان و رحمت الهی بر روان پاکش باد
عاش سعیداً و مات حمیداً

گزارش‌گونه‌ای از این تحقیق

با توجه به اهمیت کتاب «بیان الفرقان» که شیوهٔ ارزنده‌ای در تبیین معارف وحیانی دارد و مطالب شایان توجهی که در قسمت‌های مختلف آن بازگو شده است و نکات کلیدی و درس‌آموزی که شیخ استاد در جاهای مناسب یادآور می‌شود، و نیازی که از سوی دانش‌پژوهان برای دست‌یابی به این اثر نفیس با تحقیقی مناسب احساس می‌شد، لازم بود اقداماتی صورت گیرد که بحمدالله به قرار زیر انجام پذیرفت:

۱. متن کتاب ابتداءاً با حضور آیت الله سیدان و همکاری دو تن از عالمان فرهیخته که خود از شاگردان شیخ استاد می‌باشند ـ دامت برکاتهم ـ قرائت و هر مطلبی را که شیخ استاد با اشاره از آن گذشته بودند و نیازمند واشکافی بیشتر بود توسط استاد سیدان تشریح و سپس در پانوشت‌ها جای داده شد. البته این تعلیقه‌ها ـ به جز موارد اندکی که توسط یکی از فضلای حوزه تنظیم شده است ـ از معظم‌له می‌باشد که با رمز «س» مشخص شده است.

۲. آیات، روایات و مطالبی که شیخ استاد در متن می‌آورد ـ چنان که مرسوم است ـ مستند گردید و گاه متن عبارات عربی همراه با ترجمهٔ آن آورده شد.

۳. در راستای استفادهٔ مناسب و بهتر از آیات و روایاتی که در متن ترجمه نشده بود داخل [ ] ترجمه گردید.

۴. سعی شده است از هرگونه تصرّف محتوایی یا عبارتی در متن، پرهیز، و تنها اشتباهاتی که در غلطنامهٔ چاپ اول کتاب بود، در متن اصلاح بشود.

۵. هرکجاکه عبارت از نظر لفظ و معنا مشکل و نارسا به نظر می‌رسید با استفاده از علامت [ ] این نارسایی برطرف گردید و در موارد ضروری در پی‌نوشت یادآوری شد.

۶. از آنجاکه متن بیان الفرقان، با زبان فارسی روان و مأنوسی نگارش نیافته است، و گاه فهم آن برای خواننده دشوار می‌نمود، ویرایش متن با حفظ اصل آن، امر بسیار لازمی به نظر آمد، و با استفاده از علائم ویرایشی و پاراگراف‌بندی، مشکلات فراوانی که ممکن است خواننده را دچار اشتباه در فهم و برداشت سازد، برطرف گردید. و این شیوه، بر آسانی و گویایی متن افزود.

در پایان از تلاش مستمر جمعی از فضلای حوزه در راستای احیای این اثر، کمال سپاس و امتنان را داشته و همچنین از ملاحظات و تذکرات پژوهشگران مؤسسهٔ معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام (قم) صمیمانه تشکر و برایشان طلب توفیقات افزون‌تری از درگاه احدیت می‌نماییم.

امید است احیا و چاپ ویراستهٔ این کتاب، در راه رضای حق و خوشنودی حضرت بقیة الله الأعظم حجة ابن الحسن العسکری (ارواحنا له الفداء) مقبول افتد و نشر آن، درجات والای شیخ استاد را عروج دهد و ره‌پویان صراط تعالیم وحیانی و تمسک‌جویان به قرآن و عترت را سود بخشد و از خداوند متعال برای خدمت‌گزاران دین و مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام توفیقات روزافزون مسألت داریم.

مشهد مقدس
بخش پژوهشی مدرسهٔ علوم دینی
حضرت ولی عصر(عج)
تابستان ۱۳۸۹

مقدّمه

سبب تألیف کتاب

بر ارباب اطلاع و واردین در علوم، واضح است در قدیم الأیام طریق فقهای آل‌محمّد ﷺ که پیروان قرآن مجید و سنّت سیدالمرسلین ﷺ می‌باشند، از طریق فلاسفهٔ یونان و عُرَفای صوفیه ممتاز بوده و پیروان فلسفه و عرفان هم از یک دیگر ممتاز بوده‌اند و هر یک، طریق خود را حق و دیگری را باطل می‌دانسته‌اند و باکی از مخالفت با یک دیگر نیز نداشتند. از این جهت، هر یک از دیگری تَبَرّی و بیزاری می‌جستند.

همچنین از مُسَلَّمات بوده که طریقِ قرآن و سنت[1] مخالفِ طریق فلسفه [و عرفان] است.[2]

۱. روشن است که مقصود از سنت، سنتِ پیامبر ﷺ و اهل‌بیت آن حضرت می‌باشد؛ امامان معصوم ﷺ که جانشینان اصلی و حقیقی آن حضرت به شمار می‌روند و تبیین کنندگانِ سنتِ واقعی پیامبر و ادامه دهندگان راه آن پیامبر بزرگ‌اند. (س).

۲. راه و روش و نتایج، در تعالیم قرآن و فلسفهٔ یونان و عرفای صوفیه از یک دیگر متمایزند. این مسئله‌ای است که بسیاری از اندیشمندان گذشته و جدید به آن اعتراف دارند. در مقدمهٔ کتاب به نظرات برخی از آنان اشاره شده است.

←

فلسفهٔ یونان در عصر خلفا ترجمه شده[1] و متکلمین که پیرو قرآن بودند[2] از ائمه ﷺ متابعت نکردند خواستند که مطالب فلسفه را مطابق با قرآن کنند و به دو فرقهٔ «اَشاعره» و «مُعْتَزِلَه» متفرق شدند.

و فرقه‌ای هم در زمان خلفا به نام صوفیه و عرفا ـ مانند حسن بَصْری و سُفیان ثوری و اَمثال آنها ـ پیدا شدند که مُدَّعی مقام کشف حقایق و اسرار و علم به حقایق قرآن بودند و خود و پیروان خود را از ائمه ﷺ بی‌نیاز می‌دانستند؛ چنان‌که در میزان القرآن

← البته هر سه روش در راستای کشف واقع و دریافت حقایق می‌کوشند، با این تفاوت که وحی گسترده و خطاناپذیر است (مقصود از وحی، قرآن و احادیثی می‌باشد که طریقِ معتبر دارند).

عقل نیز واقع را می‌نمایاند؛ از این رو در شرع، حجت می‌باشد، لیکن عرصهٔ فعالیت عقل محدود است و شخص عاقل و خردمند به جهت دلایلی که در جای خودش ثابت شده‌اند فراوان خطا می‌کند و چیزهایی را که نادرست‌اند، درست می‌پندارد.

و نیز عرفان حقیقی و کشف واقعی اندک روی می‌دهد و در موارد بسیاری عارفان (اصطلاحی) به خطا، اموری را حقیقت می‌انگارند. (س).

۱. ترجمه فلسفهٔ یونان بیشتر در دوران خلفای عباسی ـ به ویژه دوران هارون و مأمون ـ انجام گرفت. عباسیان (به ویژه مأمون) توجّه خاصی به مترجمان داشتند و آنان را تشویق می‌کردند.

در کتابِ فلسفه از آغاز تاریخ (جلد ۳، ص ۷) آمده است:

«مأمون در دوران خلافت خود... نویسندگان و مترجمین را با دادن حق الزحمه‌های گزاف تشویق می‌نمود؛ چنان‌که مطابق وزن هر کتابی که ترجمه می‌کردند زَرِ خالص جایزه می‌داد.

گویند: حنین ـ مترجم کتاب‌های یونانی ـ هر کتابی را که ترجمه می‌کرد کلمات آن را با حروف درشت و سطرهای از هم باز روی کاغذهای ضخیم می‌نوشت تا وزن آن سنگین‌تر شود و جایزهٔ زیادتری دریافت دارد. (س).

برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به، بحارالأنوار، ج ۶۰، ص ۱۹۷؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۴، ص ۴۵۸ (خدمات متقابل اسلام و ایران)؛ تاریخ تمدن اسلام، جرجی زیدان، ص ۵۵۸.

۲. مقصود حضرت استاد از «متکلمان» گروهی از اهل سنت‌اند که در دوران خلفا پیدا شدند، و علم کلام اصطلاحی را پایه‌ریزی کردند، و در شیوه و روش از فلسفهٔ یونان بهره گرفتند. اینان از اصول و معیارهای ائمه ﷺ که مفسران واقعی قرآن بودند پیروی نکردند، نه گروهی از عالمان شیعه که اصطلاحات علم کلام را می‌دانستند و بنابر شرایط زمان و مسائل رایج، در این عرصه کتاب‌ها و رساله‌ها نوشتند، و به مکتب اهل‌بیت اعتقاد کامل داشتند و پیرو مبانی آن بودند. (س).

این موضوع را بیان کرده‌ایم.

از این جهت، دستهٔ فقها ـ رضوان‌الله‌علیهم ـ که پیرو قرآن و سنت پیغمبر و ائمه علیهم‌السلام بودند، از دستهٔ فلاسفه و عرفای صوفیه ممتاز بودند.

این امر تا قریب یک صد سال قبل مُسَلَّم و محفوظ بود[1] و بعد از آن به واسطهٔ اینکه عرفای صوفیه و پیروان فلسفهٔ یونان در اقلیت و از جامعهٔ مسلمین ـ مخصوصاً شیعه و فقها ـ مطرود بودند بنای تدلیس و تلبیس و تأویل را گذاشتند؛ کلماتِ مقدسهٔ انبیا و ائمه علیهم‌السلام را مطابق با مُعْتَقَداتِ فلسفه و عرفان، تأویل کردند.

و این تدلیس کاملاً مؤثر افتاد تا کار به جایی رسید که پیروان مکتب قرآن و شیعه و فقها چنین معتقد شدند که علوم قرآن مجید و ائمه علیهم‌السلام، عین علوم فلسفه و عرفان است[2] و علوم اسفار و اشارات ـ مثلاً ـ عین قرآن و اَسرار قرآن است که بر فقها مخفی

---

۱. به منبع و مدرکی دست نیافتیم که منظور حضرت استاد از تعیین این تاریخ چه بوده و کدام دوره و اشخاصی را در نظر داشته‌اند. شاید منظور این است که گرچه مبانی اختلاط و التقاط و تطبیق فلسفه و عرفان با قرآن و حدیث (به صورت گسترده و در همهٔ مبانی) از زمان ملاصدرا آغاز شد، لیکن در آن دوره‌ها توفیقی نیافت (حتی فیض و فَیّاض ـ که از شاگردان ایشان بودند ـ به‌طور کامل راه ایشان را نپیمودند و در مسائلی نظریات ویژه‌ای داشتند) و مقبول فقها و حوزه‌ها نیفتاد، بلکه از سوی فقهای بزرگ آن عصر طرد شد و آنان از این شیوه بیزاری جستند.

با وجود این، روش مذکور به تدریج در حوزه‌ها رواج یافت که از حدود صد سال پیش به این طرف است. فقها اکثر مبانی و نتایج فلسفهٔ یونان را مخالف قرآن می‌دانستند و تأویل و توجیه‌ها را ناروا و نادرست می‌دانستند و معتقد بودند که برای دستیابی دقیق به مبانی هر مکتب و مرامی، باید مبانی و اصول آن را در چارچوب و زمینه‌ها و شرایط ویژه‌ای مورد بررسی و دقت قرار داد و «مکتب تفکیک» به همین معیار، معتقد است. (س).

۲. به نظر می‌رسد مقصود پیروان فقها است و در هر حال، بدیهی است در این سخن، عموم فقها و بزرگان و پیروان آنان منظور نیست؛ چون به ضرورت تاریخ، برخی از فقها چنین اندیشیدند یا به ظاهر، مسائل را بدین گونه مطرح ساختند. پس قضیهٔ مُهْمَلَه است نه کُلِّیه؛ چنان‌که مرحوم استاد در جاهای بسیاری از این کتاب و دیگر نوشته‌هایشان، به صراحت این مطالب را بیان کرده‌اند.

←

و مجهول مانده است.[۱]

فقهای بزرگ را ظاهری و قشری خواندند و از اَسرار قرآن بی‌بهره دانستند و به همین گونه کلمات، عوام شیعه را فریفته و از فقها مُنْزَجِر نموده‌اند.[۲]

عوامل دیگری هم این مطلب ـ که فقها را قشری نامیدند ـ تأیید کرد.

تا اینکه امر بر عامه بلکه بر اکثرِ محصلین علوم دینی نیز مشتبه گردید و بر اهل علم و اطلاع واجب آمد در ازالهٔ شبهات بکوشند و علوم و معارف الهی را از ساخته‌های فکر بشر ممتاز نمایند و از این اختلاط ـ که موجب گمراهی است ـ جلوگیری کنند.

داعی پس از سال‌ها تحصیل فلسفه و عرفان، بر خود واجب دیدم که در این مقصد بذلِ سعی کنم و طریقی را که بعضی فقهای سَلَف در ترویجِ علوم و معارف آل محمّد ﷺ پیموده‌اند بپیمایم.

لذا برای جمعی از آقایان طلاب و غیر هم ـ که جویای دانش واقعی بودند ـ به تدریس معارف قرآن پرداختم و بر حسب استقبال و تشویق آنان، برای تعمیمِ فایده، دروس را به رشتهٔ تحریر درآوردم تا اینکه به توفیق خداوند متعال و تأیید ائمهٔ هدی ﷺ

← از تعبیرهای قبل و بعد ایشان نیز موضوع مشخص می‌شود. ایشان در جلد چهارم این کتاب (بیان الفرقان، ج ۴، ص ۱۵۵) می‌گوید:

ما در این کار طریقه‌ای را سیر کردیم، که از صدر اسلام بنای فقهای آل محمّد ﷺ بر آن بوده است.

و نیز می‌نویسد:

روش ما در این کتب، روش تازه‌ای نیست، بلکه مشی علمی و روشی است مطابق مشی و روش فقها و محدثین. بیان الفرقان (فی میزان القرآن)، ج ۴، ص ۱۵۵. (س).

۱. علامه طباطبائی در کتاب شیعه در اسلام می‌گوید:

برای روشن شدن این مطلب، کافی است که ذخایر علمی اهل‌بیت ﷺ را با کتب فلسفی که با مرور تاریخ نوشته شده بسنجیم؛ زیرا عیاناً خواهیم دید که روزبه‌روز فلسفه به ذخایر علمی نامبرده نزدیک‌تر می‌شد تا در قرن یازده هجری تقریباً به هم‌دیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است. (شیعه در اسلام، ص ۶۰). (س).

۲. نگاه کنید به، اسفار، ج ۹، ص ۲۰۲.

سیّما ولی عصر(عج) آن را به صورت کتابی به نام بیان الفرقان تألیف و کتاب را چهار بخش نمودم:[۱]

۱. فی توحید القرآن.

۲. فی نبوة القرآن.

۳. فی معاد القرآن.

۴. فی میزان القرآن.

که هر بخش آن، جلدی جداگانه است که [امید است] در موقع فراهم شدن وسایل به چاپ رسیده و منتشر گردد و اینک، بخش نخستین را تقدیم اربابِ فضل و طلابِ علوم می‌نمایم.

در هر یک از کتب چهارگانه، در هر مسئله، معتقداتِ فلسفه و عرفان و قرآن مجید را بیان کرده و جهت امتیاز و اشکالات را ـ به قدرِ ضرورت ـ شرح داده‌ایم.

وَالسَّلامُ عَلَی مَنِ اتَّبَعَ الهُدی

وَاللهُ وَلِیُّ التَّوفِیقِ

مجتبی قزوینی

۱. بعدها مباحث «غیبت» و «رجعت» و «شفاعت» که در تکمیل جلد چهارم کتاب نگارش یافته بود و حجم آن دو برابر خود آن جلد می‌شد، به عنوان جلد پنجم چاپ شد.

بسم الله الرحمن الرحیم

اَلحَمْدُ لله رَبِّ العالَمِینَ، وَالصَّلوةُ وَالسَّلامُ عَلَی خَیرِ خَلْقِه وَ أفضَل رُسُله، محمَّد و آله الطَّاهِرینَ، وَلَعنَةُ الله عَلَی أعدَائهم أجمَعِینَ.

انسان بالفطره (و خلقت ذاتی) دارای میل و شوق به دانایی و توانایی است و در هر فرد از افراد بشر ـ کم یا زیاد ـ رغبت به تحصیل این دو کمال موجود می‌باشد، اگر چه شوق نسبت به مُتَعَلَّق آن در اشخاص (به حسب استعداد و درجات آنان) مختلف است.

و طریق تحصیل این دو صفت کمال ـ یعنی علم و قدرت ـ در عالَم به سه طریق است و هر یک از این سه طریق با دیگری مُباین و مخالف است.

اول: طریقِ وحی و نبوت، که خداوند عالم پیغمبرانی برای تربیت بشر و رساندن [آنها] به سعادت و رسیدن [آدمی] به این دو [علم و قدرت] فرستاده، بشر باید متابعتِ آنان نماید.[1]

---

۱. در طریقهٔ انبیا افزون بر توجه جِدّی و بسیار به احکام روشن عقل که مورد قبول همهٔ عقلا است پیروی از فطرت و تذکرات فطری نیز بسیار توجه داده شده است تا آنجا که می‌توان گفت: طریق انبیا همان طریق تبیین فطرت و برطرف کردن موانعی است که عقل را از بینشِ درست باز می‌دارد؛ «فَبَعَثَ... إلیهم رُسُله... لیَستأدُوهُم ←

دوم: طریقِ عقل و حکمت، که یک دسته از عقلا و بزرگان بشری آن راه را پیموده‌اند.[۱]

سوم: طریقِ کشف و ریاضت، که حضراتِ صوفیّه آن را آئینِ خود قرار داده‌اند.

و عمدهٔ مقصود ما بیانِ طریق اول ـ و آنچه را که پیغمبر اسلام ﷺ و قرآن مجید بدان تذکر داده ـ می‌باشد، ولی برای اینکه امتیاز بین طریقِ انبیا و فلسفه و عرفانِ اصطلاحی کاملاً معلوم گردد، از بیان آن دو طریق ـ به‌طور اجمال ـ ناچاریم.

طریقهٔ حکما و فلاسفه

حکما و فلاسفه می‌گویند: طریقِ معرفتِ حقایق اشیا و رسیدن به کمال، منحصر به عقل است؛ مثلاً برای دانستن تأثیر و تَأثُّر اجزای عالم نسبت به هم یا معرفت اینکه جهان را خالق و صانعی هست و ماورای این جهان، جهان دیگری وجود دارد یا نه؟ راهنما و دلیل، منحصر به عقل می‌باشد.

و چون عقول بشر یکسان نیست و در مطالب و حقایق یکسان قضاوت نمی‌کند برای تمیز حق از باطل، محتاج به میزان و اَبزار سنجش است ـ که آن را نیز باید عقل فراهم کند ـ تا به وسیلهٔ آن میزان، فکر از خطا محفوظ ماند؛ آن میزان را «منطق» نامند که دانشجو پس از فهم مسائل منطق، در فهم حقایق عالَم وارد شود.

فلاسفه را (به مناسبت راهی که اتخاذ کرده‌اند) به دو دستهٔ بزرگ می‌توان تقسیم نمود:

۱. حکمای مَشّاء، که پیرو طریقهٔ ارسطو می‌باشند.

۲. حکمای اِشراق، که پیرو افلاطون می‌باشند.

← میثاقَ فطرَتِه ... و یُثیرُوا لهم دفائنَ العقول» (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱).

در مواردی که مطالب از درک روشن عقول بالاتر است به حکمِ همان عقل بیِّن، باید از بیان وحی بهره گرفت. (س).

۱. در این طریق، تنها به اندیشه و فکر بسنده می‌شود و در تمامی امور «عقل» معیار قرار می‌گیرد تا آنجا که موافقت و مخالفت با شرایع از یاد می‌رود و بدان اهمیتی داده نمی‌شود. حاکم بی‌چون و چرا ـ در همهٔ معارف ـ عقل است و شخص در پرتو آن خود را از دیگر چیزها بی‌نیاز می‌پندارد. (س).

ما در موقع خود نسبت به طریقهٔ هر یک، توضیح کافی خواهیم داد.

و قدر مُسَلَّم بین تمام فلاسفه آن است که راه شناسایی حقایق عالَم ـ خواه الهیات یا طبیعیات ـ (دانایی) و همچنین راه تحصیل صفتِ قدرت (توانایی) عقل است تا به وسیلهٔ آن بتوان؛ اولاً حقایق را ـ چنانکه هست ـ درک نمود؛ و ثانیاً راهی را که برای تحصیل قدرت و توانایی لازم است، تشخیص داده و پیمود.

و از این نظر می‌گویند: اگر کسی در علم و قدرت به سر حَدِ کمال رسید، شایستهٔ فرمان روایی در جهان می‌باشد و اگر او را فرمان برند، دنیا مدینهٔ فاضله گردد، و زندگانی بشر سراسر سعادت و کامیابی می‌شود.[1]

برای اینکه بر خواننده آشکار شود که راه مذکور ناتمام است و نتیجهٔ آن همگانی نیست، به‌طور مقدمه باید دانست ـ به‌طوری که از تواریخ به دست می‌آید پیدایش فلسفه و حکمت از حدود چهار هزار سال قبل می‌باشد که به تدریج، تکامل یافته و در میان مسلمین به وسیلهٔ شیخ ابو نصر فارابی و شیخ ابو علی سینا به سر حَدِ کمال رسیده، و جامع جمیع علوم ـ حتی علوم غریبه و خوارق عادات ـ گردیده و کتبی دربارهٔ آنها نوشته‌اند؛ و ما در «رسالهٔ نبوت» به شرح آن مفصلاً پرداخته‌ایم.[2]

پس از ذکر این مقدمه می‌گوییم:

اولاً: طریق فلسفه و حکمت راهی است خصوصی، و نفعی برای عموم مردم ندارد، بلکه عدهٔ خیلی اندک از بشر، توانایی و توفیق پیمودن آن را دارند و اگر راه را منحصر به این طریق نماییم، موجب مُهْمَل گذاردن و سَلْب سعادت از بیشتر افراد مردم است؛ زیرا نوع مردم نمی‌توانند ـ مانند ارسطو و افلاطون یا فارابی و ابوعلی سینا ـ به عقلِ خویش، مراحل کمال را طی نمایند و سال‌های متمادی از عمر

---

۱. نگاه کنید به، آراء اهل المدینة الفاضلة (فارابی) باب ۲۷ و ۲۸.

۲. بیان الفرقان، ج ۲، ص ۳۱ (و صفحات پس از آن).

خویش را در این طریق صرف کنند تا خود صاحب نظر و رأی مستقلی گردند.[۱] پس یا به کلی از طریق معرفت باز می‌مانند، یا اینکه در صورت پیمودن راه و مدتی تحصیل، مُقَلِّد افکار دیگران می‌شوند و یا اینکه با ملاحظه و مطالعهٔ افکار و نظریات گوناگون فلاسفه، چون نمی‌توانند شخصاً قضاوت نمایند مُتَحَیّر و سرگردان می‌مانند.

به‌طور خلاصه، در صورتی که طریقِ کمال منحصر به فلسفه و حکمت باشد، مردم به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

۱. نوابغ و برجستگان بشر، که عده‌ای بسیار اندک‌اند.

۲. بیشتر مردم، که استعداد و توفیق کسب حکمت و فلسفه را ندارند و بویی هم از آن استشمام نکرده‌اند.

۳. کسانی که وارد تحصیل شده و به حسن ظن به اساتید فلسفه، مطالبی را تقلیداً پذیرفته‌اند.

۴. کسانی که با مطالعهٔ افکار گوناگون فلاسفه، دچار حیرت گشته و در هیچ عقیده‌ای ثابت قدم و مطمئن نیستند؛ چنان‌که به قول یکی از شاگردان مرحوم جلوه[۲]

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات (ج ۲، ص ۱) می‌گوید: إعلَمْ أنَّ هذَینِ النَّوعَین مِنَ الحِکْمَة النَّظَریَّة ـأعْنی الطَّبیعی و الإلهی ـ لا یَخْلُو عَنِ انْغِلاقٍ شَدیدٍ، وَ اشْتِباهٍ عَظیمٍ، إذ الوَهْمُ یُعارِضُ العَقْلَ فی مآخِذِهما، و الباطِلُ یُشاکِلُ الحَقَّ فی مَباحِثِهما؛ ولذلك کانتْ مَسائلُهُما مَعارِكَ الآراءِ المُتخالِفَة، ومَصادِمَ الأهواءِ المُتقابِلَة، حَتّی لا یُرجی أن یتطابَقَ عَلیها أهلُ زمان، و لا یَکادُ یَتَصالَحُ عَلیها نوع الإنسان. و النّاظِرُ فیهما یَحتاجُ إلی مَزیدِ تَجریدٍ لِلعَقل، و تَمییزٍ لِلذِّهن، و تَصفیةٍ لِلفکر، و تَدقیقٍ لِلنَّظر، و انْقطاعٍ عَن الشوائبِ الحِسِّیَّة، و انْفصالٍ عَن الوساوسِ العادیّة....
بدان‌که این دو رشته از حکمت نظری ـیعنی طبیعیات و الهیات ـ همواره همراهند با پیچیدگی‌های سخت و شبهه‌های بزرگ، چون در مآخذ و فراگرفتِ این دو رشته وهم با عقل درگیر می‌شود، و در بحث‌های این دو رشته، باطل خود را مانند حق نشان می‌دهد، و به همین جهت مسائل این دو علم همیشه میدان کشاکش آراء متضاد و محل برخورد هواهای مخالف یک دیگر بوده است، تا بدان جا که امید نمی‌رود که اهل عصر و زمانی بر آنها توافق کنند و در مورد آنها دارای یک رأی گردند. و هرکس به این دو رشته می‌پردازد نیازمند است به هرچه بیشتر پیراستن عقل، و پاک‌سازی ذهن، و شفاف کردن فکر، و هرچه دقیق کردن نظر، و بریدن از آمیزه‌های حسّی، و دور شدن از وسوسه‌های عادی.

۲. ابوالحسن سید محمد طباطبائی، معروف به میرزای جلوه، در ذی قعدهٔ سال ۱۲۳۸ق در احمدآباد گجرات ←

(که از اساتید متأخر این فن بود) [ایشان] کراراً اظهار تَحَیُّر می‌نمود.

پس به حکم عقل سلیم، این طریق، برای کشف حقایق و تکمیل بشر ـ گذشته از اینکه اطمینان بخش نیست ـ سودش (به فرض که سودی داشته باشد) بسیار اندک و منحصر به افراد قلیلی است.

ثانیاً: چنان‌که ذکر شد، قبل از فلسفه باید منطق آموخت ـ که میزان و مُمَیِّز صدق و کذب است ـ گذشته از اینکه مسائل آن تماماً از بدیهیّات اوّلیه تشکیل نیافته است تا مورد اطمینان باشند، بعضی از قواعد آن هم بین اهل فن مورد اختلاف است[1]

← هند به دنیا آمد و به همراه خانواده‌اش ـ که ایرانی بودند ـ به ایران آمد و در اصفهان به تحصیل علوم دینی پرداخت و در حکمتِ اسلامی و فلسفهٔ شرق تبحُّر یافت. سپس به تهران رفت و در «مدرسهٔ دارالشفا» اقامت گزید و چهل و یک سال در آنجا ماند و به تدریس فنون حکمت بویژه کتاب‌های بوعلی سینا و ملاصدرا پرداخت. و سرانجام در شب جمعه، ششم ذی قعدهٔ ۱۳۱۴ق. در تهران درگذشت و در جوار شیخ صدوق ﵀ به خاک سپرده شد.

از آثار اوست: اثبات الحرکة الجوهریة؛ ربط الحادث بالقدیم؛ حاشیه بر اَسفار ملاصدرا (ریحانة الأدب، ج ۱، ص ۴۱۹؛ فرهنگ فارسی معین، ج ۵، ذیلِ واژه «جلوه»).

در پیش گفتار کتاب «مجموعه آثار حکیم جلوه» (چاپ ۱۳۸۵ش) جلد نخست، شرح حال کامل و مفصلی از میرزای جلوه و آرای فلسفی و آثار انتشار یافته و دیگر آثار خطی و منتشر نشدهٔ وی آمده است.

۱. موارد اختلاف در منطق ـ از نظر علمای منطق ـ فراوان است. در اینجا به برخی از موارد اشاره می‌شود: در شرح اشارات، ج ۱، ص ۵۱ (چاپ جدید) آمده است:

اقول: مطلوب الشیخ أن یُثبِتَ وجودَ لوازم بَیّنة یَمْتَنِعُ رفعُها فی الذهن، مع وضع ملزوماتها؛ فانّ قوماً من المنطقیّین أنکَروا أن یکونَ فی اللوازم ما یَمْتَنِعُ رَفعُه ...؛ ابن سینا در مقام آن است که اثبات کند لوازم بیّن با توجه به وجود ملزومات، قابل انفکاک از ملزومات خود نمی‌باشد حتی در ذهن، ولی جمعی از منطقیین معتقدند که ممکن است لوازم بیّن با توجه به وجود ملزوم، در ذهن رفع شود.

... و بعض المنطقیّین ذَهَبوا إلی أنّها تَنْعَکِس کنفسها ضروریّة؛ عکس کلّیهٔ موجبه ضروریه از نظر بعضی از منطقیین، مُوجبه کُلّیه ضروریه خواهد بود، ولی از نظر ابن سینا عکس آن، موجبه جزئیه می‌باشد... (همان، ص ۲۰۹).

در شرایط شکل اول، ابن سینا موجبه بودن صُغری و یا در حکمِ موجبه بودن را کافی می‌داند، ولی جمهور منطقیین در حکم موجبه بودن را درست نمی‌دانند. بنابراین اَشکال مُنْتِج در شکل اول به نظر ابن سینا هشت صورت است و از نظر جمهور چهار صورت خواهد بود؛ چون «سالبهٔ لا دائمه» در نظر ابن سینا در حکم ←

و متأسفانه برای رفع اختلاف در این میزان (منطق) میزانِ دیگری وضع نشده است.

ثالثاً: به اتفاق علمای منطق، از اقسام قیاس‌های منطق آنچه مورد اطمینان است «برهان» است و به اصطلاح اهل فن «برهان» قیاسی است که مواد آن از یقینیات تشکیل یابد؛ و اصول یقینیات عبارت است از: اَوَّلیّات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، فطریات؛ و اگر قیاسِ «برهان» از این قسم مواد تشکیل یابد، ناچار نتیجهٔ آن یقینی خواهد بود.

بر اربابِ دانش آشکار است در «فلسفه» برهانی که مقدماتِ آن بدیهی و مُنْتِج یقین باشد کم، بلکه نایاب است[1] ـ خاصه در الهیات و قسمتی از طبیعیات و فلکیات ـ لذا در کلام شیخ غالباً تعبیر به حدس و ظنّ شده است.

و شاهد بر این مدعا اختلاف عظیم فلاسفه در جمیع مسائل می‌باشد، بلکه غالباً دیده شده است که بعضی فلاسفه تغییر مسلک و مشرب داده و عقایدی را که قبلاً منکر بوده بعداً پذیرفته‌اند یا مطالبی راکه پذیرفته‌اند آن را ابطال نموده‌اند؛ چنان‌که صدر المتألهین در اوایل، اصالة المهیّة را اختیار [کرد] سپس قائل به اصالة الوجود شد.[2]

← موجبه است و می‌تواند صغرای شکل اوّل باشد، ولی از نظر جمهور چنین نیست (همان، ص ۲۴۲ و ۲۴۴).

در شکل دوم نیز اختلافی میان ابن سینا و جمهور منطقیین است، چه اینکه جمهور تشکیل قیاس را در مُطْلَقَتَیْن که در سلب و ایجاب مختلف باشند، صحیح دانسته‌اند ولی ابن سینا تشکیل قیاس را از مُطْلَقَتَینِ مذکور صحیح نمی‌داند (همان، ص ۲۵۴).

محقق طوسی می‌گوید: جمهور منطقیین بر آن‌اند که مطلقات و وجودیات، گاهی در شکل دوم ـ به شرط اختلاف در کیف ـ نتیجه می‌دهند و ابن سینا تبیین نموده است که در شکل ثانی، مطلقات و وجودیات منتِج نخواهد بود (همان، ص ۲۵۵).

همچنین برای اطلاع از برخی دیگر از موارد اختلاف، رجوع کنید به، اشارات، ج ۱، ص ۶۵ ـ ۶۷، ۷۱، ۸۱، ۱۸۳، ۱۹۰، ۲۵۶ ـ ۲۵۷، ۲۶۴، ۲۷۱ ـ ۲۷۲. (س).

۱. روشن است که مقصود، مسائلی از قبیل: استحالهٔ دور و بطلان اجتماعِ ضدین در خارج و مطالبی که مورد اتفاق عموم عقلا است در ارتباط با مبدأ و معاد ـ و دیگر مسائل مهم ـ نمی‌باشد؛ همان‌طور که از عبارت بعد استفاده می‌شود.

۲. اسفار، ج ۱، ص ۴۹.

گروهی در یک مسئله ادعای بداهت و ضرورت نمایند، جمع دیگر خلاف آن را بدیهی شمرند؛ چنان‌که دربارهٔ اتحاد عقل و عاقل و معقول، شیخ ابوعلی سینا ادعای بداهتِ بطلان نموده[1] و عده‌ای دیگر مُدّعی بداهتِ ثبوتِ آن می‌باشند.[2]

پس اگر مقدمات برهانی ـ که در مسائل فلسفی استعمال می‌شود ـ بدیهی است، این اختلاف از کجا حاصل می‌شود؟

اگر خواننده به کتب صدرالمتألهین و گفته‌های ایشان سابقه [ذهنی و مطالعه] داشته باشد که [چه سخنانی را بیان کرده است] دور نیست که بر ما اشکال و ایراد نماید و گوید که آن مرحوم، جمع بین تمامِ اقوال نموده و گفته است: مقصودِ تمام فلاسفه یکی است، بلکه گفته‌های پیغمبران کِرام و قرآن مجید هم مطابق با تحقیقاتِ من است و اختلافی در بین نیست![3]

این ادعا از طرفِ ایشان بالبداهه مردود است؛[4] زیرا اختلاف ارسطو و افلاطون بین فلاسفه مُسَلَّم است و در اقوال آنان در هر مسئله، فرق آشکاری می‌باشد و بیاناتِ قرآن مجید و ائمهٔ اطهار ﷺ در اکثر مسائل با گفتهٔ آنان مباین است، به طوری‌که در

---

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۲ـ۲۹۵.

۲. اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲.

۳. همان، ج ۸، ص ۳۰۳ و ج ۳، ص ۱۱۰ـ۱۱۱.

۴. ملاصدرا با اینکه در مواردی ادعا می‌کند همهٔ فلاسفه و عرفا و اندیشمندان بشری یک مطلب را گفته‌اند و بسیاری از آرا و اندیشه‌ها همانند و یکسان است، لیکن در موارد بسیاری نیز افکار و آرای فلاسفهٔ دیگر را ناچیز می‌انگارد و به غفلت و دست نیافتن به حق و نظر درست، متهم می‌کند.

در اسفار (ج ۳، ص ۳۱۲) در بحث «اتحاد عاقل و معقول» با تخطئهٔ متفکرانی چون ابن سینا، بهمنیار، خواجه نصیر و ... می‌گوید:

... و چون دیدیم که این مسئلهٔ دشواری است و این اشکال را بررسی کردیم که علم به جوهر، جوهر باشد و عرض، و در کتاب‌های فلاسفه، به ویژه کتاب‌های رئیس آنان ابوعلی (چون شفا و نجات و اشارات و عیون‌الحکمه و جز آن) چیزی را ندیدیم که شفابخش بیماران باشد و تشنه‌کامان را سیراب سازد، بلکه نگریستیم که ابن سینا و همفکران و پیروانش ـ چون شاگردش بهمنیار و شیخ اشراق و اَتباع الرواقیّین و محقق طوسی و دیگران از متأخران ـ مطلبی ارائه نکردند که قابل اعتماد باشد... . (س).

مقام خود مفصلاً بیان خواهیم کرد.

و جای تعجّب است از محصلین، چنان مقهور تَعَصُّب و تقلید گشته‌اند که قوهٔ فکر خود را کنار گذارده و تأویلات و توجیهاتِ محضِ نام برده را وحی مُنْزَل انگارند و دلیلی مطالبه ننمایند! و ما در «رسالهٔ نبوت» شرح مفصّل این مطلب را داده‌ایم.

بالجمله، چون مقدمات قیاس برهان ـ که در فلسفه به کار برده می‌شود ـ از یقینیات تشکیل نیابد، مأمون از خطا نبوده و پیمودن راه غیرِ مأمون، به حکم عقل، حرام است.

رابعاً: برهان فلسفی و منطقی دو قسم است:

اول: برهان إنّی، که پی‌بردن از معلول است به علت.

دوم: برهان لِمّی، که پی‌بردن از علت است به معلول.[1]

اما استعمال برهان لِمّ در الهیات محال است؛ زیرا آشکار است که احاطهٔ علمِ معلول به علت غیرممکن است مگر به «برهان صدیقین»[2] که صدرالمتألهین مُدَّعِی آن

---

۱. برهان به لحاظ علیتِ حدّ اَوْسَطِ آن، دو قسم است: برهانِ «لمّ»؛ و برهان «إنّ».

هرگاه در هر برهانی حد اوسط ـ علاوه بر اینکه علتِ اثباتِ اکبر برای اصغر می‌باشد ـ علت برای ثبوت و وجودِ اکبر در اصغر نیز باشد، آن برهان را «لِمّ» گویند.

و هرگاه در هر برهانی حد اوسط فقط علت تصدیق ثبوت اکبر برای اصغر باشد، آن برهان را برهان «إنّ» خوانند. رهبر خرد: ۳۳۹. (س).

۲. برهان صدیقین چنین است:

واقعیتِ هستی، واقعیتِ هستی است، غیرقابل انکار و فنا ناپذیر می‌باشد و اجزای کائنات و این هستی‌های محدود که می‌بینیم، فناپذیرند. پس این اجزا و موجوداتِ محدود جهان، غیر از آن هستی غیرقابل فناست.

نتیجه اینکه: هستیِ قائم بالذات، فنا ناپذیر و نابود نشدنی است، و هستی‌های محدود، به او قوام دارند.

فاذن، الوجود اما مُستغن عن غیره و اما مُفتقر لذاته إلی غیره؛ و الأوَّل هو واجب الوجود، و هو صرف الوجود الذی لاأتَمَّ منه و لایَشُوبُه عدم و لانقص؛ والثانی هو ما سواه من أفعاله و آثاره، و لاقوام لِـما سـواه إلاّ بـه... (اسفار، ج ۶، ص ۱۵ ـ ۱۶).

در اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۷۷، در بیان این برهان، چنین آمده است:

«واقعیتِ هستی بی‌هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی‌شود، و چون ←

می‌باشد و آن، عین ادعای وحدتِ وجود و عرفان است که ما در جای خود به اثباتِ بطلانِ آن خواهیم پرداخت.

اما برهان «إنّ» محتاج به مقدماتی است که باید حقیقت و اَقسام علّت و معلول دانسته شود که معنی علّت و معلول چیست؟ فرق بین علّت ناقصه و تامّه کدام است؟ فرق علّت طبیعی و ارادی و تجلّی چیست؟[1]

← جهان‌گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عینِ همان واقعیت نفی‌ناپذیر هست».

بر صاحب‌نظران روشن است که صحت این برهان، بر اصالت و وحدت وجود، مبتنی است و این هر دو اصل، از مسائل اختلافی است و نیاز به اثبات دارد و براهین اثبات آن، ناتوان و مردودند.

برای آگاهی بیشتر در این زمینه به کتاب‌های ذیل مراجعه کنید:

* گوهر مراد (عبدالرزاق لاهیجی) ۲۸۰، فصل دوم از باب سوم.
* کلید بهشت (قاضی سعید قمی): ۱۴ـ۱۶.
* عارف و صوفی چه می‌گویند؟ (آیت الله میرزا جواد تهرانی) ۱۷۹ـ۲۰۸.
* حکمت بوعلی (علامه سمنانی)، ج ۲، ص ۳۵۲ـ۳۵۵. (س).

۱. فاعل ـ براساس آنچه در کُتب فلسفه آمده است ـ دارای اقسامی است بدین شرح:

الف) فاعل بالطبع: فاعلی است که درک ذات و فعل نکند، ولی فعلش مناسب و ملایم با ذات و طبیعت او باشد (چون آتش در فعل احتراق).

ب) فاعل بالقَسْر: فاعلی است که مُدرک ذات و فعلش نباشد و فعل صادر از او نیز ملایم با طبعش نباشد، چون حرکت سنگ و گلوله به طرف بالا.

ج) فاعل بالقصد: فاعلی است که عالم به ذات و فعلش باشد و غرضی غیر از ذاتش از فعل در نظر گیرد، که در حقیقت برای وصول به غرض کار کند، چون نوع افعال انسان و حیوانات (مثل مرغان که برای چیدن دانه از آشیانه پرواز کنند).

د) فاعل بالجبر: فاعلی است که فاعل، عالِم به فعل خود باشد، لیکن صدور فعلِ ارادی از او به واسطهٔ الزام غیر باشد؛ یعنی حاکمی قاهر، فاعل را به کاری وا دارد.

ه) فاعل بالتسخیر: اگر فاعل بالطبع و یا فاعل بالقصد، تحت تسخیر فاعلی قرار گیرد (مانند فعل و انفعالاتی که در بدن انسان از حیث جذب و دفع و هضمِ غذا انجام می‌گیرد و تحت فرمان مغز (و سیستم اعصاب مرکزی) است و یا افعال انسان که به اراده‌اش انجام می‌گیرد ولی اراده‌اش در فرمان و ارادهٔ خداوند می‌باشد) این، فاعل بالتسخیر نامیده می‌شود.

←

و هر یک محتاج به اثبات و نفی می‌باشد تا منجر شود به بطلان دور و تسلسل.

و بعد از همهٔ این مقدمات، ده دلیل بر بطلان تسلسل اقامه شده[1] و تمام آنها محل ایراد و بحث است که پس از رَدّ و ایراد زیادی، بالنتیجه تسلسل تعاقبی[2] را باطل ندانسته و اجتماعی را باطل می‌دانند.

پس چگونه برهان «إنّی» با چنین مقدماتی، مأمون از خطا و موجب حصول یقین

← و) **فاعل بالعنایه**: فاعلی است که در آن «فاعل» عالم به ذات و فعل خود باشد و انگیزهٔ او در انجام فعل، صرف ذات او است (نه غرض زائد بر ذات) و از علم به ذات خود، علم به فعلش حاصل باشد و از علم به فعل، فعل پدید آید؛ یعنی فاعل نخست عالم به ذات خود باشد، و در مرتبهٔ بعد، علم به فعل ـ از جهت علم به ذات او ـ حاصل باشد و در مرتبهٔ متأخر فعل پدید آید.

ز) **فاعل بالرضا**: فاعلی است که فرد، عالم به ذات خود باشد و از علم به ذاتش علم اجمالی به فعل دارد، لیکن علم تفصیلی به فعلش، تفصیل نفس فعل باشد.

به عبارت دیگر: علم نفس معلوم باشد، و علم سابق بر فعلش، فقط علم به ذات است، که آن علم اجمالی به فعل تواند بود؛ زیرا ذات، بسیط و وحدانی است و فعل، متکثّر است (علم به ذات ـ که حضور صورت وحدانی است ـ علم به صور موجودات متکثره نتواند بود مگر به اجمال).

ح) **فاعل بالتجلّی**: فاعلی است که فرد، عالم به ذات خود و به فعل خود است، و علمش به ذات نیز، علم سابق تفصیلی به فعل باشد، و نفس فعل هم علم تفصیلی دیگر باشد. یعنی در فاعل بالتجلی، دو علم تفصیلی به فعل باشد: اوّل: علم سابق که آن عین ذات است، و چون ذات بسیط الحقیقه است و «بسیط الحقیقة کلّ الأشیاء ولیس بشیء منها» پس در حقیقت علم به ذات علم به امر بسیط و همان علم بسیط واحد علم تفصیلی به کلّ موجودات فعلیّه خواهد بود؛ دوّم: وجود اشیا نیز علم تفصیلی است در مرتبهٔ فعل. (س).

برای توضیح بیشتر به شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۸۳ مراجعه شود.

۱. اسفار، ج ۲، ص ۱۴۱ـ۱۶۹.

۲. در صورتی که افراد نامتناهیِ فرض شده، در وجود، اجتماع یابند و هر یک به دیگری وابسته باشد، چنین تسلسلی را «تسلسل اجتماعیِ تَرَتُّبی» نامند. این تسلسل، نزد فلاسفه محال است و دیگر اقسام تسلسل از نظر فلاسفه محال نمی‌باشند؛ لیکن متکلمان همهٔ اقسام تسلسل را باطل می‌دانند مگر آن‌گاه که تسلسل در امور اعتباری باشد.

در کتاب تعلیقه بر شرح منظومه، پس از بررسی اقسام تسلسل، چنین آمده است:...وجمیعُ هذه الاقسام، باطل عند المتکلِّمین إلاّ التسلسل فی الأمور الاعتباریة والتسلسل اللایقفی وعند الحکماء صحیح إلاّ قسم واحد، وهو التسلسل فی الأمور الغیر المتناهیة المُتَرَتِّبة المجتمعة فی الوجود النفس الامری، ذهناً أو خارجاً (تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری، ص ۱۶۰، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، چاپ دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش). (س).

گردد؟ مگر اینکه مقدمات از قسمِ اَوَّلیات و فطریات باشد که کلام در آنها گذشت.

مناسب این سخن، از ابن ابی العوجا[۱] نقل شده که از او پرسیدند که: چرا عقیدهٔ خود را فاسد کردی و از استادت حسن بَصری دست برداشتی؟

در جواب گفت: دیدم که اطمینان به مسئله‌ای ندارد؛ گاهی معتقد به «جَبْر» می‌شود و زمانی به «قَدَر».[۲]

و همین شخص نسبت به صادق آل محمّد عليه‌السلام گوید:[۳] او را مَلَکی دیدم که هرگاه بخواهد مُتَجَسِّد می‌شود![۴]

و نیز دربارهٔ آن حضرت گفت: نزدیک بود خدا را به من نشان دهد! و با هرکه سخن گفتم مرعوب نگردیدم؛ چنانکه از آن حضرت مرعوب شدم.[۵]

حال از روی انصاف از مُحَصِّلین سؤال می‌شود که: اگر بنای تقلید باشد، آیا تقلید از صادق مُصَدَّق سزاوارتر است یا تقلید از صدرالمتألهین یا افلاطون و غیره؟!

طریق سوم: کشف و ریاضت

مدعیان این راه را اعتقاد بر این است که خود عقل، حاکم است که برای او راهی به

---

۱. عبدالکریم بن ابی العوجا از متکلمان سرسختِ دهری است که در زمان امام صادق عليه‌السلام می‌زیست و سرانجام هدایت نیافت و با کفر و الحاد درگذشت.

۲. الکنی و الالقاب (محدّث قمی)، ج ۱، ص ۲۰۱ هشام بن الحکم مدافع حریم ولایت، ص ۲۱۶، پانویس ۱.

۳. در متن «گویند» ضبط شده است.

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۷۵، حدیث ۲.

متن عبارت چنین است: ما هذا ببشرٍ! و إن کان فی الدنیا روحانيٌ يَتَجَسَّدُ إذا شاء ظاهراً و يَتَرَوَّحُ إذا شاء باطناً فهو هذا!

۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۷۶، ذیل حدیث ۲.

متن عبارت ابن ابی العوجاء چنین است:

و مازال يُعَدِّدُ عَلَيَّ قُدرَتَه الَّتي هي في نفسي التي لاأدفَعُها، حتّي ظَنَنتُ أنَّه سَيَظهَرُ فيما بيني و بينه... فإنّي شاهدتُ العلماءَ و ناظرتُ المتكلِّمينَ، فما تداخَلَني هيبةٌ قطُّ مثل ما تداخَلَني من هَيبَتِک.

کشف حقایق «عَلی ما هِیَ عَلَیها» نمی‌باشد و از برای معرفت حقایق، راه دیگری است که آن کشف و شهود می‌باشد و به ریاضت حاصل گردد.

عشق از هر دلی که سر بر زد　　　خیمه از عقل و علم برتر زد[1]

به همین جهت، در مقام رد و طعنِ فلاسفه برآمده‌اند چنان‌که عارف آنان ملای رومی گوید:

پای استدلالیان چوبین بُوَد　　　پای چوبین سخت بی‌تمکین بود[2]

پیروان این روش، کتاب‌ها بر رد حکما نوشته‌اند[3] ـ مانند **تهافت الفلاسفه** که تألیف غزالی[4] است ـ و نیز گویند: راه ریاضت را به عقل [دریافته‌اند] باید [این شیوه را

---

۱. عشاقنامه (فخرالدین عراقی)، فصل سوم، مثنوی اول، بیت سوم.

۲. مثنوی معنوی: ۹۶، بیت ۲۱۴۱.

۳. بسیاری از عرفا در کتاب‌هاشان روش عقلی و فلسفی و شیوهٔ استدلال و برهان را برای کشف حقایق، مردود می‌دانند و راه کشف و شهود را می‌نمایانند.

قیصری ـ در شرح فصوص الحکم ـ می‌نویسد:

... إذ لایستفید لهذا النوع مِنَ العلم إلاّ مَن تَنَوَّرَ باطنُه بالفهم، و جانَبَ طریقَ الجَدَل، و نَظَرَ بنظر مَنْ أنْصَفَ و عَدَلَ، وَ أنْعَزَلَ عن شُبَهات الوهم المُوقع فی الخطاء و الخِلَل، و طَهَّرَ الباطنَ عن دَنَس الأغیار ... و عَلِمَ قصورَ العقل عن ادراک أسرار العزیز الحکیم؛ فانَّ اهلَ الله أنَّما وَجَدوا هذه المعانی بالکشف و الیقین ـ لا بالظن و التخمین ـ و ما ذُکِرَ فیه ممّا یُشْبِهُ الدلیلُ و البرهان، انَّما جِئَ به تنبیهاً للمستعدِّین مِنَ الاخوان؛ اذ الدلیل لایَزید فیه إلاّ خفاء، و البرهان لایُوجِب علیه إلاّ جفاء ... (شرح فصوص الحکم، ۴، در چاپ جدید، ص ۷)؛ (س).

... زیراکه از این علم (عرفان) بهره نمی‌برد مگر کسی که باطنش را به [نور] فهم نورانی کند و از مجادله دوری گزیند، و با دیدهٔ انصاف و عدالت بنگرد، و از شبهات موهوم ـ که مایهٔ خطا و لغزش‌اند ـ بپرهیزد، و درون را از پلیدی اغیار پاک سازد... و کوتاهی عقل را از شناخت اسرار خدای حکیم بداند؛ چون‌که خداجویان این معانی را از راه کشف و یقین یافتند ـ و نه از راه گمان و حدس ـ.

و آنچه را (اهل عرفان) آوردند که به دلیل و برهان می‌ماند، برای آگاه ساختن افراد با استعداد است و گرنه دلیل، در این زمینه‌ها جز پوشیدگیِ بیشتر را موجب نگردد و از برهان، جز نارسایی و ناتوانی بر نیاید....

۴. ابوحامد محمد بن محمد غزّالی، معروف به حجة الاسلام، در سال ۴۵۰ق متولد و در سال ۵۰۵ق در طابران

←

پیمود؛ زیرا عقل آن را] تعیین نموده [است]!

باید دانست که طریقِ ریاضت، بسیار قدیم و دارای رشته‌های مختلف می‌باشد؛ مرتاضین هند و رهبانان مسیحی و عده‌ای از اروپاییان کنونی ـ که به تسخیر ارواح مشغول‌اند ـ نیز از آنان به شمار می‌روند.

[برخی از کاستی‌ها و اشکالاتِ شیوهٔ فلسفه و عرفان]

خلاصه، رشتهٔ فلسفه و عرفان دو طریق بزرگ می‌باشد که هر یک خود را از دیگری بی‌نیاز و آن را باطل می‌شمارند و سالکین این دو طریق، گرچه بر حسب ظاهر مُدَّعی پیروی از انبیای عظام‌اند، ولی ـ در حقیقت و معنی ـ مشی آنها مشی انبیا و مجاری وحی نیست. و اعتقاد فلاسفه در احتیاج عالَم به شخصِ کامل، مخالف است با اعتقاد ملّیّون به پیغمبر، ولی ابن سینا ـ به واسطهٔ برخورد به پاره‌ای از حقایق قرآن ـ اولین فیلسوفی است که نبوّت را به طریقِ ملییّن اثبات نموده است.[1]

← طوس درگذشت، وی در اصول، اشعری مسلک و در فروع، شافعی مذهب است و بعضی او را شیعه پنداشته‌اند، غزّالی تألیفات بسیاری دارد که از جمله تهافت الفلاسفه است او در این کتاب در ضمن بیست مسأله تناقض‌گویی‌های فلاسفه را آشکار ساخت و حکمت ارسطویی را بر اساس تفسیر فارابی و ابن‌سینا مورد نقد قرار داد و دست کم قطعیت اصول آن را مشکوک و متزلزل نمود و در پایان کتاب، فیلسوفان را در سه مسأله تکفیر کرد: قدیم بودن عالم، علم نداشتن پروردگار به جزئیّات، انکار بعث و برانگیخته شدن اجساد؛ پس از وی ابن رشد اندلسی (متوفّای سال ۵۹۵ق) که از بزرگ‌ترین شارحان مکتب ارسطویی می‌باشد کتاب تهافت التهافت را در ردّ آن نوشت و غزّالی را به جهل و تغییر عقاید فیلسوفان متّهم کرد، چنان‌که ابن سینا را نیز مورد انتقاد قرار داد و گفت: وی عقاید معلم اوّل (ارسطو) را تحریف کرده است، شهید مطهری در مسئلهٔ حدوث و قدم به اشکالات غزالی در تهافت الفلاسفه اشاره می‌کند و با اینکه مدعی است حرف‌های غزالی جواب دارد ولی می‌گوید: غزالی خیلی دقیق‌تر و عمیق‌تر از ابن رشد بوده و ابن رشد نتوانسته اشکالات او را جواب بدهد (نگاه کنید به مجموعهٔ آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۰، ص ۴۰۷، پانویس ۱؛ لغتنامهٔ دهخدا ح الف (ابوحامد)؛ ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۲۳۷، مقدمهٔ تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان اثر دکتر علی اصغر حلبی).

۱. الشفاء (الهیّات): ۴۴۱؛ اشارات، ج ۳، ص ۳۷۱؛ بیان الفرقان (فی نبوة القرآن)، ج ۲، ص ۱۰ ـ ۳۰.

باید دانست که مقصود ما این نیست که هیچ حکیم و عارفی دارای بعضی از علوم انبیا یا پیرو آنان نیست یا انبیا و پیروانشان از علوم فلسفه و عرفان اطلاع ندارند، بلکه مقصود اصلی این است که: نبی و فرستادهٔ خداوند، حکیم و عارف اصطلاحی نمی‌باشد و طریق انبیا ﷺ در فهم حقایق، با حکما و عرفا مخالف است؛ چنان‌که این دو دسته در طریقِ معرفت یکسان نیستند، یکی عقل را و دیگری کشف و ریاضت را کاشفِ حقایق می‌داند.

و نیز باید دانست که در هر سه طریق -یعنی طریق وحی و نبوت و طریق فلسفه و طریق کشف و شهود- عقل لازم و حاکم است با این تفاوت که در طریق دوم، عقل را مستقل دانند و محتاج به کمک انبیا نمی‌باشند؛ لذا آنچه را که ادراک نماید مورد تصدیق تابعین این راه می‌باشد، گرچه مخالف با انبیا باشد.

[به] همین جهت در مسئلهٔ معاد، گویند: تَجَرُّد و بقای روح و لذایذ و آلام آن به برهان عقلی ثابت است، ولی لذایذ و آلام جسمی عالَمِ آخرت را منکرند؛ چون این مطلب از مُدْرَکات عقل نیست.[1]

---

۱. معاد جسمانی به صورتی که صریح قرآن مجید و روایات مسلم و فراوان است، از نظر بسیاری از فلاسفه و عرفا، انکار شده است. ملاصدرا در جاهای مختلف اسفار، این موضوع را مطرح می‌کند و در جواب کمبود زمین نسبت به ارواح در صورت جسمانی بودن معاد، می‌گوید:

جسمانی بودن معاد، به معنای جسم مادی خاکی نیست، بلکه نفس، بدن مثالی را -که صورت محض است و ماده‌ای در کار نیست- انشا می‌کند و از بدن خاکی مادی هرگز اثری نیست (اسفار، ج ۹، ص ۲۰۰، و چاپ جدید، ص ۲۷۹).

ایشان در کلماتی صریح‌تر نیز این پندار خویش را باز می‌گوید. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به، الاسفار الأربعه، ج ۹، ص ۲۱، ۳۱، ۳۷، ۳۹، ۴۴، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۸... ادله اثبات معاد قرآنی و جواب اشکالات و تأویلات فلاسفه در جلد سوّم این کتاب (بیان الفرقان فی معاد القرآن) بیان شده است.

محققان و صاحب نظرانی که در فلسفهٔ ملاصدرا مهارتی شایان توجه داشته‌اند نیز به این حقیقت اعتراف کردند و ناسازگاری معاد ملاصدرا را با معاد قرآنی اثبات نمودند؛ مانند علاّمه میرزا احمد آشتیانی، در کتاب «لوامع
←

و در طریق سوم، فقط عقل را حاکم و میزان می‌دانند در تعیینِ طریقِ ریاضت برای کشف و شهود حقایق، ولی خود عقل را مُدرِک و کاشف نشمارند.

ولی نسبت به طریقِ اوّل ـ که إن‌شاءالله مفصلاً بیان خواهد شد ـ عقل، حجت و دلیلی است که از طرف خداوند برای اتمامِ حجت به مردم عطا شده و عقل، حجت

← الحقایق: ۴۰» و شیخ محمد تقی آملی، در کتاب «درر الفوائد، ج ۲، ص ۴۶۰» و سید احمد خوانساری، در کتاب «العقائد الحقه، ص ۱۶۶».

سخنِ مرحوم آملی چنین است:

«... هذا غایةُ ما یُمکن أن یقال فی هذه الطریقة و لکن الإنصاف أنَّه عینُ انحصار المعاد بالروحانی، لکن بعبارة أخْفی؛ فإنَّه بعد فرض کون شیئیَّة الشیء بصورته و أنَّ صورةَ ذات النفس هو نفسه و انّ المادة الدنیویةَ لمکان عدم مدخلیتها فی قوام الشیء لایُحْشَر و أنَّ المحشورَ هو النفس، غایة الامر مع انشائها لبدنٍ مثالی قائم بها صدوریّاً مجردّاً عن المادة و لوازمها إلاّ المقدار ـ کما فی نفوس المتوسطین من اصحاب الشمال او اصحاب الیمین ـ و اما بدون ذلک ایضاً کما فی المقربین.

(و لعمری) انَّ هذا غیرُ مطابق مع ما نَطَقَ علیه الشرع المقدس علی صادعه السلام و التحیة.

وأنا أُشهِدُ الله وملائکته وأنبیائه ورُسُله، أنِّی اَعْتَقِدُ فی هذه الساعة ـ وهی الساعة الثلاث من یوم الأحد، الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ۱۳۶۸ ـ فی امر المعاد الجسمانی بما نَطَقَ به القرآن الکریم واعتقد به محمّد ﷺ والأئمة المعصومون ﷺ وعلیه اَطْبَقَت الأمةُ الإسلامیة و لاأُنْکِر من قدرة الله شیئاً ...؛

این، نهایت چیزی است که در این روش ممکن است گفته شود لیکن انصاف این است که این نظریه، عین نظریهٔ انحصار معاد در معاد روحانی است منتهی با تعبیرهایی ناآشکار؛ چون پس از فرض این اصل که «شیئیّت هر شیء به صورت آن است»، صورت نفس (آدمی) به خود نفس است و مادهٔ دنیایی چون در قوام شیء دخالت ندارد پس حشری ندارد و محشور (در قیامت) نفس است.

و در نهایت، نفس یا بدن مثالی را ایجاد می‌کند که به خود او قوام دارد و از نفس صادر شده است و از ماده و لوازم آن مجرّد است و تنها مقدار دارد ـ چنان‌که در ارواح طبقات متوسط از اصحاب شمال و اصحاب یمین است ـ و یا بدون این جهت است چنان‌که در ارواح مُقَرَّبان است.

و من سوگند یاد می‌کنم که این (عقیده) با آنچه شریعت مقدس گفته است، مطابق نیست.

و من خدا و ملائکه و پیامبران را شاهد می‌گیرم در این ساعت ـ که سه ساعت از روز یکشنبه چهاردهم شعبان سال ۱۳۶۸ه.ق برآمده است ـ در موضوع «معاد جسمانی» به آنچه قرآن کریم گفته است ایمان دارم و آنچه را پیامبر ﷺ و امامان معصوم ﷺ باور داشتند و تمامی امت اسلامی آن را پذیرفتند، باور دارم و هیچ چیز از قدرت خدا را انکار نمی‌کنم. (س).

و پیغمبری است باطنی (ولی با کمک نبی ظاهر) و وظیفهٔ عقل، استماعِ آیاتِ الهیه و تصدیق آنها می‌باشد.

و عقل را مُدرَکاتی است که مستقلاً درک می‌کند و در این مستقلاتِ عقلیه اختلافی بین عقول نیست.

و از جمله مستقلاتِ عقل این است که کشفِ تمامِ عوالمِ دنیویه و اخرویه و معرفت صفات و ذات ربوبی [از] مُدرَکات او نیست و از عهدهٔ تعیین و تشخیصِ تکالیف و افعالی که در نظام دو جهان دخالت دارد، برنمی‌آید.

و همچنین عدم اطمینان به کشف و شهود از مستقلات عقلیه است؛ چنان‌که ریاضت‌هایی که مُعَیَّن شده از مستقلات عقلی نمی‌باشد و احتمال ضرر در انجامِ آنها زیاد است.[۱]

پس ناگزیر برای کشفِ حقایقی که عقل مستقلاً آنها را درک نکند و در معرفت آنها سرگردان شود، محتاج به بیان کسی خواهیم بود که به تمام جهات حسن و قبح و مصالح و مفاسد اشیا، محیط باشد ـ و چون این جهات از حد شماره خارج و عقلِ جمیع بشر از احاطهٔ به آن عاجز است، عقلِ سلیم حکم می‌کند که باید خداوند متعال کسی را بفرستد تا عقول مردم را بیدار کند و غبارِ طغیان و عصیان را از آنان بزداید؛ به کمک عقل، حقایق اشیا را به آنان بیاموزد تا دارای کمال علم و قدرت شوند.

و چنان‌که در «رسالهٔ نبوت» شرح داده‌ایم تشخیص مُدّعی نبوتِ صادق از کاذب، با عقل است.

[نتایج فلسفه و عرفان]

اکنون که اختلاف بین سه طریق را بیان نمودیم برای مَزید توضیح، نتیجهٔ دو راه فلسفه و عرفان را ـ به طور فهرست ـ بیان می‌نماییم و نتیجهٔ طریق انبیا را هم ـ در محل خود ـ

۱. نمونه‌هایی از این ریاضت‌ها را در تذکرة الأولیاء شیخ عطار، باب ۲۸، ص ۳ و ۴ و ۳۴۲ و باب ۹۵، ص ۸۳۳ ببینید.

بیان خواهیم کرد تا به خوبی اختلاف آشکار شود و مُحَصِّلین بفهمند که «فلسفه و عرفان» مخالف و مباین با قرآن است نه مطابق آن.

۱. شناختن خداوند متعال و اثبات وجود او، امری است نظری و محتاج به اقامهٔ برهان؛ و برهان متوقف است بر تحقیق و بحث در علت و معلول و اِبطال تسلسل.[۱]

۲. توحید واجب الوجود متوقف است بر اثباتِ اصالة الوجود و تشکیک در حقیقتِ وجود، یا اقامهٔ برهانِ تَعَیُّن، یا اثبات وحدت اطلاق.[۲]

۳. قول به ثبوت قدیم با ذات خداوند نه در مرتبهٔ ذات ـ مانند مُثُل افلاطونیه ـ یا قول به صُوَر زایده بر ذات و قائمه به ذات[۳] و انحصار علم خداوند به کلیات،[۴] یا قول

---

۱. در تعالیم انبیا، شناخت خداوند و اثبات آن امری فطری است و مراحل تکاملی آن، از راه شناخت تجربی آیه‌ها و نشانه‌های خلقت انجام می‌یابد، گرچه اقامهٔ برهان و استدلال‌های مخصوص، در موارد مناسب و برای منکر نیز به جا است. (س).

۲. توحید باری تعالی در مکتب انبیا، بر اثبات اصالت وجود و وحدت وجود مبتنی نیست، بلکه با فرض بطلانِ اصالت وجود، یکتایی پروردگار، به دلایل دیگری اثبات شده است؛ چون برهان ترکیب و برهان تمانُع و تدبیر واحد، که نشان دهندهٔ مُدبّر واحد است و مانند آن. (س).

۳. در مکتب وحی، پندار ثبوت قدیم و قدما گرچه در مرتبهٔ ذات نباشد، باطل است و حدوث عالَم از ضروریات اسلام ـ بلکه همهٔ ادیان الهی ـ است (این موضوع در بحث «حدوث و قدم» همین کتاب، مطرح خواهد شد). (س).

۴. علم خداوند متعال به جزئیات از بدیهیات تعالیم وحی است. نیز علم باری تعالی به اشیا قبل از وجود آنها، از قطعیات قرآن و حدیث است. همچنین تعالیمِ وحیانی، قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الأشیاء ولیس بشیء منها» (آن که دارای حقیقتی بسیط است همهٔ اشیاست و هیچ چیز از آنها نیست) را برنمی‌تابد و به شدّت آن را انکار می‌کند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: والله خِلْوٌ مِن خَلْقه، وخَلْقُه خِلْوٌ منه؛ خداوند از خلقش تهی و خلقش نیز از او تهی است (توحید صدوق، ص ۱۴۳، حدیث ۷؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۶۱، حدیث ۶).

امام رضا علیه السلام ضمن حدیثی بیان می‌کند که: إنَّ الخلقَ یُمْسِك بعضُه بعضاً ویَدْخُل بعضه فی بعض ویَخْرُج منه؛ والله ـ عزوجل ـ وتَقَدَّس بقدرته یُمسِك ذلك کُلَّه ولیس یَدْخُل فی شیء ولایَخْرُج منه؛ مخلوقات برخی برخی دیگر را نگه می‌دارد و بعضی با بعضی ترکیب می‌شود و جدا می‌گردد، و خداوند متعال با قدرت خود همه چیز را نگاه می‌دارد و در چیزی داخل نمی‌شود [با چیزی ترکیب نمی‌شود] و از چیزی خارج نمی‌گردد (توحید صدوق، ص ۴۴۰؛ عیون اخبارالرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۷۷، حدیث ۱، باب ذکر مجلس الرضا علیه السلام مع اهل الأدیان...؛ بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۳۱۷، حدیث ۱، باب ۱۹، مناظرات الرضا علیه السلام...). (س).

به اینکه علم خداوند عبارت است از نفس حضور موجودات نزد او بدون علم سابق بر اشیا، یا قول به اینکه «بسیطُ الحقیقة کلُّ الأشیاء»[1] یا علم اجمالی در عینِ کشفِ تفصیلی[2] ـو امثال اینها ـکه عرفا قائل شده‌اند.

۴. توحید در افعال، یعنی اِسناد تمامِ افعال به خداوند به سلسلهٔ علت و معلول بدون امکان تخلُّف ـحتی افعال بشری بالتبع ـو اِستناد شرور به خداوند، یا انکار شرور در عالَم.[3]

۵. اثبات لذایذ و آلام روحی که سبب آنها اخلاق حسنه و رذیله است و سببِ آنها امور تکوینی و اسبابی[اند] که منجر شوند به اسبابِ غیر اختیاریه، که منتهی است به علم خداوند به ذات و نظامِ عالَم.

۶. اثباتِ قِدَمِ اصول عالَم، حتی عناصر.[4]

۷. انحصار حوادث، به حوادث یومیه ـازلاً و ابداً ـکه مستند می‌باشند به اسباب تکوینی.[5]

---

۱. نگاه کنید به، اَسفار، ج ۶، ص ۱۱۰؛ کتاب المشاعر: ۱۰۰.

۲. بطلان مبانی فوق در مباحث آینده تشریح خواهد شد و نیز در این مباحث مطالب سودمندی در تنبیهات حول المبدأ والمعاد، ص ۶۶، ۷۰ و میزان المطالب، ص ۲۸۰، ۲۸۹ آمده است. (س).

۳. در تعالیم وحی، افعال بشری، به اختیار بشر بستگی دارد (و بدون استناد به حق تعالی انجام می‌گیرد) البته اصل اختیار و قدرت در افعال، از ناحیهٔ خداوند به بشر داده شده است درحالی‌که ذات مقدس، آن به آن اختیار بشر را به او افاضه می‌کند، و هر لَحظه‌ای که بخواهد آن را می‌گیرد.

در این مکتب، انسان مسئول اعمال خویش است و دارای ارادهٔ آزاد می‌باشد؛ چنان‌که در آیات و احادیث فراوانی این موضوع به صراحت بیان شده است.

آری آلام و لذایذ روحی گرچه از ملکات و امور تکوینی تأثیر می‌پذیرد و لیکن هرگز مانع ارادهٔ انسان نمی‌شود و عوامل طبیعی در حدّ اقتضا و زمینه است نه علّت تامه و در نتیجه همهٔ پاداش‌ها و کیفرها و لذایذ و آلام براساس اختیار و انتخاب اوست چنان‌که در مباحث آینده بررسی خواهد شد.

۴. در مکتب وحی، حدوث و سابقهٔ نیستی ماسوای خدای متعال، ضروری است (توضیح بیشتر در بحث «حدوث و قدم» همین کتاب خواهد آمد). (س).

۵. همهٔ کائنات (و عالم هستی) حادث‌اند، نه تنها حوادث یومیه. (س).

۸. اثبات عدم امکان تغییر و تغیُّر در عالَم و اِنکار بَداء.[۱]
۹. انکار نسبتِ حُسن و قُبح در عالَم به اراده و اختیار بشر.
۱۰. انکارِ معاد جسمانی.[۲]

---

۱. در مبانی وحی «بدا» از مسائل قطعی است و با توجه به اینکه همهٔ علل و اسباب به اراده و تقدیر الهی مستند می‌باشد، تغییر و تَغَیُّر در همهٔ شئون عالم، به ارادهٔ حضرت حق امکان‌پذیر است؛ قرآن می‌گوید: ﴿ یَمْحُو اللهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْکِتَابِ﴾؛ خداوند هرچه را بخواهد محو یا اثبات مـی‌کند و نـزد خـداست اُمّ‌الکـتاب (سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۳۹).
موضوعِ «بدا» در مسائل آینده کتاب ـ در فروع توحید قرآن کریم ـ بیان خواهد شد. (س).
۲. در موضوع «معاد» سه مسئله است که مخالف مبانی وحی و قرآن کریم است:
الف) محشور در قیامت بدن مادی عنصری نیست، بلکه صورتِ مثالی است که نفس می‌آفریند.
ب) بهشت و نعمت‌های بهشتی ـ با همهٔ عظمت و شگفتی‌هایی که دارد ـ به وسیلهٔ نفس پدید می‌آید و قائم به نفس است، نه آنکه حقیقتی خارجی و مستقل داشته باشد.
ج) عذاب (و رنج) در دوزخ، اَبَدی و همیشگی نمی‌باشد و پس از مدتی عذاب، گوارا و شیرین می‌شود.
قسمت «ب» و «ج» در صفحاتِ آینده ـ و در موارد مناسب ـ تبیین شده است، و در ارتباط با موضوع نخست، دو کلام ـ از دو بزرگ ـ را می‌آوریم:
خواجه نصیر طوسی می‌گوید:
والضرورةُ قاضیةٌ بثبوتِ الجسمانی مِن دین النبی مع امکانه...؛ ضروری دین پیامبر ما به ثبوتِ معاد جسمانی حکم می‌کند و این معاد، امری ممکن است (کشف المراد: ۵۴۸).
عبدالرزاق لاهیجی می‌گوید:
«... دوم مذهب محققین متکلمین؛ و آن، قول به معاد جسمانی و روحانی است معاً و حکمای اسـلام ـ بـلکه جمیع حکمای الهیین ـ نیز قائل‌اند به معادین جمیعاً، لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و به تصدیق انبیا اکتفا نمایند و تصحیح این معاد، به استقلال عقل نتوانند کرد؛ قال الشیخ فی الهیات الشفاء:
یجب أن یُعْلَم أنَّ المعادَ ما هو مقبول [در مصدر: «منقول» است] من الشرع و لاسبیل إلی اثباته إلّا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة؛ وهو الذی للبدن عند البعث، و خیرات البدن و شروره معلومة لایـحتاج إلی أن تُعْلَم، و قد بَسَطتِ الشریعةُ الحقَّة التی أتانا بها سیدنا و مولانا و نبینا محمّد ﷺ حال السـعادة و الشـقاوة التـی بحسب البدن.
و منه ما هو مُدرَک بالعقل و القیاس البرهانی، و قد صَدَّقَتْه النبوة؛ و هو السعادة و الشقاوة الثابتتان بالمقاییس [در مصدر: «بالقیاس» است] اللتان للأنفس... و الحکماء الإلهیون رغبتُهم فی إصابة هذه السعادة أعظم مـن
←

۱۱. انکار نبوت به معنایی که در ادیان وارد شده است،[۱] و انکار ملائکه و جبرئیل به معنایی که از مجاری وحی رسیده است.[۲]

← رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیة ... فلنعرف حال هذه السعادة و الشقاوة المضادة لها فان البدنیة مفروغ عنها فی الشرع [الشفاء، الالهیّات، الفصل السابع، ص ۴۲۳].

(یعنی یک قسم از معاد آن است که قبول کرده شده است از شرع و راهی نیست به اثبات ایـن مـعاد مگـر از طریق شریعت و تصدیق خبر انبیا، و آن معادی است که مخصوص بدن است در روز قیامت و خیرات و شرور بدن ـ یعنی لذات و آلام جسمانیه ـ معلوم است و محتاج نیست به توضیح ... و حال آنکه شرح نموده شریعت پیغمبر ما ﷺ حال سعادت و شقاوت بدن را....

قسمی دیگر از معاد است که ادراک کرده شده است به عقل و قیاس برهانی، و حال آنکه تصدیق کرده‌اند انبیا نیز عقل را در دریافتن این قسم از معاد... و این سعادت و شقاوتی است که ثابت است به قیاس و مـخصوص است به نفس ناطقهٔ مجرده...

و رغبت حکمای الهیین به رسیدن و ادراک این سعادت، عظیم‌تر بُوَد از ادراک سعادت بدنیه... پس باید کـه تعریف کنیم مآل حال این سعادت عقلیه را؛ چه حال سعادت بدنیه ـ چنان‌که گفته شد ـ مفروغٌ عنها است در شرع اقدس).

و اقرب آن است که آنچه از ضروریات دین است، معادی است که شخص مُعاد، همان شخص مکلَّف باشد و به نحوی باشد که مورد لذات و آلام جسمانیّین تواند شد؛ چه تأویل جمیع آیات وارده در باب جنّت و نار به ثواب و عقاب روحانیین، به غایت بعید است....

و شک نیست که این معنا، یعنی اجتماع سعادت عقلی و حسی و همچنین جمع میان آلام روحانی و جسمانی أَتَمّ و در باب وعد و وعید، اَدْخَل خواهد بود (گوهر مراد: ۶۲۲ و ۶۲۵). (س).

۱. در توضیح عبارت فوق و اینکه نبوت به معنایی که در وحی آمده است مـورد انکـار فـلاسفه است بـلکه در عرفان هم این چنین است به منابع ذیل مراجعه شود:

۱ ـ بیان الفرقان فی نبوّة القرآن، ص ۳۳۶، چاپ جدید (پنج جلدی)؛

۲ ـ عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۷۰؛

۳ ـ شرح فصوص الحکم قیصری، ج ۱، ص ۱۶۵.

۲. در این موضوع که ملائکه و جبرئیل و وحی در اسـلام بـا تـفکر فـلسفی و عـرفانی تـفاوتی اصـولی دارد، عبدالرزاق لاهیجی (فیاض) مطالبی را به تفصیل بیان کرده است تا آنجا که می‌گوید:

«پس جبرئیل که عبارت از عقل فعّال باشد نزد حکما، اول بر نفس ناطقهٔ نبی ـ که حـقیقت قـلب است ـ [در گوهر مراد: قابل ذکر شده است] نازل شود و بعد از آن به خیالش و بعد از آنش به حس درآید و همچنین کلام ←

۱۲. محدود شمردن علم و قدرت خداوند به امور و موجودات کائنه.[۱]
۱۳. اثبات سنخیت بین واجب و ممکن.[۲]

← الهی را اول دل نبی شنود بعد از آن به خیال درآید و بعد از آن مسموع سمع ظاهر گردد...» (گوهر مراد، ص ۳۶۴ـ۳۶۶).

محققان و تحلیل گران جدید این فلسفه‌ها نیز به تفاوت‌های اساسی فلسفهٔ یونان با معارف وحیانی اعتراف کرده و چنین گفته‌اند:

...کانت الفلسفةُ الیونانیة... لم‌تَعْرِف أبداً نغمة الوحی، و لم‌تستمع إلی أناشیده الجمیلة... و لکنّها لم‌تُدْرِک أبداً أنَّ هناک قوةً أعلی من هذا الوجود العقلی، تَستَطیع أن تَکْشِفَ للإنسان حقائق الکون و عالم الغیب... هل استطاعت الروحُ الیونانیه... أن تَتَصَوَّرَ الخَلْق لامن شیء، و أن تُؤمِنَ ببعثٍ جسدی تعود فیه ـإن تکلّمنا بلغتها ـ الصورة و المادة؟

فلسفهٔ یونان هرگز نغمهٔ وحی (از سوی خداوند) را نشناخت، و به سرودهای زیبای آن گوش فرا نداد... و درک نکرد که نیرویی بالاتر و برتر از قوهٔ خرد و عقل (انسانی) است که می‌تواند حقایق کائنات را برای انسان روشن سازد و عالم غیب و پنهان را کشف کند.

آیا تفکر یونانی می‌تواند تصور کند خلقت از هیچ (حادث به معنای ادیان و اسلام) را؟ یا به معاد جسمانی که انسان خواهد داشت ایمان دارد ـو اگر به زبان این فلسفه سخن بگوییم ـ برانگیختن (پس از مرگ) در صورت و مادهٔ دنیایی را می‌تواند باور کند؟!...» (نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۶۹). (س).

۱. با توجه به اصل «علیت و معلولیت» در تفکر فلسفی که ذات مقدّس پروردگار را علّت تامّهٔ غیرمنفک از معلول دانسته و وجوب وجود معلول را با علّت تأکید می‌کند، طبیعی است که عالَم به آنچه موجود است، محدود خواهد شد و در نتیجه، علم و قدرت ذاتِ حق هم محدود می‌شود.

در مکتب وحی، علم به «عالَم موجود» محدود نشده، بلکه بر علمِ بلا معلوم و قدرتِ بلا مقدور تأکید شده است؛ به همین جهت پندار یهود در قرآن کریم، مردود شناخته شده است که:

﴿وَقَالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ یَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ یُنفِقُ کَیْفَ یَشَاءُ﴾؛ یهود گفتند: دست خدا بسته است! دست‌هاشان بسته باد! و بدین سخن که گفتند ملعون گشتند. دست‌های خدا گشاده است، هر طور بخواهد روزی می‌دهد (سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۶۴). (س).

۲. روشن است که بر اساس «اصالت وجود» چه وحدت تشکیکی یا اطلاقی، میان واجب و همهٔ ممکنات سنخیت است. کتاب‌های مهم فلسفی به این سنخیت، تصریح کرده‌اند؛ در شرح منظومهٔ سبزواری، ص ۱۱، آمده است:

و الحال أنَّ السنخیة ـکسنخیة الشیء و الفیء ـ من شرائط العلیة و المعلولیة؛ این سخن، در حالی است که ←

۱۴. اِنکارِ خلود در عذاب.[1]

← سنخیت ـ چون سنخیت هرچیز با سایه‌اش ـ از شرایط علیت و معلولیت است.

و در حاشیهٔ این متن می‌خوانیم:

کیف لا، و عِلّة الوجود وجودٌ و علةُ العدم عدمٌ و علةُ المهیّة مهیة؛ چگونه سنخیت (میان علت و معلول) نباشد و حال آنکه علتِ وجود، وجود است و علتِ عدم، عدم و علت ماهیت، ماهیت می‌باشد.

از نظر تعالیمِ وحی، هیچ گونه سنخیتی میان خالق و مخلوق مُتَصَوَّر نیست. در این زمینه، تعبیرهایی بسیار گویا و توجیه‌ناپذیر در احادیث رسیده است ـ که به حدود ۵۰ حدیث می‌رسد ـ در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

* امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

الذی بانَ مِنَ الخلق فلاشیءَ کَمِثْله؛ خدایی که از مخلوق جدا و دور است و هیچ چیز (مخلوقی) چون او نیست (توحید صدوق، ص ۳۲، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۶۶، حدیث ۱۴).

* امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

... و مُبایَنَتُه إیّاهم مُفارَقَتُه إنّیتهم...؛ مباینت خداوند با مخلوقات (به معنای) جدایی از حقیقت آنان است (توحید صدوق، ص ۳۶، حدیث ۲؛ امالی طوسی، ص ۲۲، حدیث ۲۸).

* امام صادق علیه‌السلام از امام علی علیه‌السلام نقل می‌کند که آن حضرت فرمود:

... قدرةٌ بانَ بها مِنَ الأشیاء و بانَتِ الأشیاء منه...؛ قدرتی است که به آن خدا از اشیا جدا و متمایز گشت و اشیا نیز از او جدا و متمایزند... (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۴، حدیث ۱). (س).

۱. خلود در عذاب، طبق نص آیاتِ قرآن کریم و زبان قاطع و صریح احادیث، هیچ گونه تردید و انکاری را نمی‌پذیرد و آنان که جز این عقیده را به قرآن و احادیث نسبت می‌دهند، به راستی همهٔ مبانی وضع و لغت و دلالت و آیین محاوره و فهم و درک عقلا را زیر پاگذاشته‌اند. اکنون در اینجا ـ به جهت اهمیت مطلب و بررسی نشدن این بحث حتی در بخش معاد ـ پاره‌ای از کلمات در این باره را می‌آوریم:

وآخر مَن بَقِيَ هُم الَّذین ماعَمِلوا خیراً قطّ إلاّ (لا) من جهة الإیمان ولاباتیان مکارم الاخلاق... و بَقِيَ اهلُ هذه الدار الأخری فیها فغُلِقَتِ الأبواب وأُطبِقَتِ النّار ووَقَعَ الیأسُ من الخروج، فَحینَئذٍ تَعُمّ الراحةُ اهلَها لأنَّهم قديَئِسُوا من الخروج منها؛ فإنَّهم کانوا یخافون الخروج منها لما رأوا إخراجَ ارحم الراحمین.

وهم الذین قد جَعَلَهُم الله علی مزاج یَصْلَح ساکنَ تلک الدار وتَتَضَرَّرُ بالخروج منها ـ کما بَیَّنّا ـ فلمّا یَئِسُوا فَرِحُوا، فنعیمهم هذا القدر وهو أوّلُ نعیم یَجِدونه.

وحالهم فیها کما قدمناه بعد فراغ مُدّة الشقاء فَیستَعذبون العذابَ فتزول الآلام ویبقی العذاب، ولهذا سُمّي عذاباً لأنَّ المآل استعذابه لمن قام به (اسفار، ج ۹، ص ۳۵۸)؛

آخرین افرادی که (در دوزخ) می‌مانند کسانی‌اند که هیچ گاه کار خیری نکردند ـ نه از جهت ایمان و نه آرایش ←

← به مکارم اخلاق ـ این دوزخیان در آن می‌مانند و درها بسته می‌شود و آتش سایه می‌گسترد و از بیرون آمدن مأیوس می‌شوند. در این هنگام، آسایش همهٔ دوزخیان را فرامی‌گیرد؛ زیرا ایشان از رهایی مأیوس می‌گردند (چه آنها از بیرون آمدن از دوزخ به هراس می‌افتند چون می‌بینند که خدای ارحم الراحمین گروهی را از آتش خارج می‌سازد).

اینان کسانی‌اند که خداوند به آنان مزاجی داده است که برای سکونت در دوزخ آمادگی دارد و اگر از آن بیرون آیند زیان می‌بینند ـ چنان‌که در پیش گفتیم ـ و چون (از خروج از دوزخ) مأیوس گردند خرسند می‌شوند پس نعمتِ آنان همین مقدار است و این نخستین نعمتی است که به آن دست می‌یابند.

و حالشان چنان است که پس از گذشت مدت رنج، عذاب را عذب و گوارا می‌یابند و دردها از میان می‌رود و عذاب (گوارایی) می‌ماند، و برای این است که عذاب، عذاب نامیده شده است چون سرانجام برای کسانی که در آن می‌مانند گوارا و عَذْب می‌گردد.

و به نقل از ابن عربی در فتوحات، می‌نویسد:

وقال الشیخ الأعرابی فی‌الفتوحات: ...فإذا فَرَغَ الأمدُ جُعِلَ لهم نعیمٌ فی الدار الَّـتی یَـخْلُدون فـیهابحیث أنَّـهُم لو دَخَلُوا الجنَّة تَألَّمُوا لعدم موافقة الطبع الَّذی جُبِلُّوا علیه؛ فهم یَتَلَذَّذُون بما هم فیه مِن نار وزَمْهَریر وما فیها مِن لَدْغ الحَیّات والعقارب؛ کما یَلْتَذُّ أهلُ الجنَّة بالظلال والنور و... لأنَّ طبائعَهُم یقتضی ذلک.

ألا تَری الجُعَلَ علی طبیعةٌ یَتَضَرَّرُ بریح الوَرْد و یَلْتَذُّ بالنَّتْن، و المَحْرُور مِـنَ الإنسـان یَـتَألَّمُ بـریح المسک... (اسفار، ج ۹، ص ۳۴۹)؛

محی الدین عربی در فتوحات می‌گوید: ...و آن‌گاه که آن دوران (کیفر اعمال) را گذراندند، در آن دوزخی که جای گرفتند مشمول نعمت‌های الهی می‌گردند، بدان‌گونه که اگر به بهشت روند دردناک و اندوهگین شوند؛ زیراکه نعیم بهشت با نهاد آنان سازگار نیست، پس دوزخیان از آتش و زَمْهَریر و گزشِ مارها و عقرب‌ها لذت می‌برند چنان‌که بهشتیان از سایه‌ها و روشنی‌ها و... چون (این امور) با نهاد و طبیعت ایشان سازگار است.

آیا نمی‌بینی که جُعَل (سوسک سرگین خوار) دارای طبیعتی است که از بوی گل زیان می‌بیند و از بـوی‌های ناخوش لذت می‌برد، و انسان گرمازده از بوی مشک آزرده می‌گردد.

سپس ملاصدرا گزیده‌ای از سخن قیصری را در شرح فصوص می‌آورد، و می‌گوید:

و قال القیصری فی شرح الفصوص: ...و بالنسبة إلی المنافقین ـ الَّذین لهم استعدادُ الکمال و استعداد النقص ـ و إن کان ألیماً لإدراکهم الکمال و عدم امکان الوصول إلیه لهم، و لکن لَمّا کان اسـتعدادُ نـقصهم أغـلب، رَضُـوا بنقصانهم و زال عنهم تَألُّمُهُم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذیبهم، وَ انْقَلَب العذابُ عذباً.

کما یُشاهَد مِمَّن لایَرْضی بأمر خسیس أوّلاً ثمّ إذا وَقَعَ فیه وَ ابْتُلِیَ و تَکَرَّرَ صدوره منه تَألَّفَ به واعتادَ، فصار ←

← یَفْتَخِر به بعد أن کان یَسْتَقبِحه.
و بالنسبة إلی المشرکین ـ الّذین یَعْبُدُون غیرَ الله مِنَ الموجودات ـ فَیَنتَقِمُ منهم لکونهم حَصَرُوا الحقَّ فیما عَبَدُوه، و جَعَلُوا الإلهَ المُطلق مُقَیَّداً.
و اما مِن حیثُ أنَّ مَعبُودهم عینُ الوجود الحقِّ الظاهر فی تلك الصُوَر، فما یَعْبُدونَ إلاّ الله، فَرَضِيَ الله منهم من هذا الوجه، فینقلبُ عذابُهم عذباً في حقِّهم... (اسفار، ج ۹، ص ۳۶۱؛ نیز نگاه کنید به، شرح فصوص الحکم (قیصری)، ص ۶۶۳)؛
نسبت به منافقان که استعداد کمال و نقص را دارند عذاب و دوزخ گرچه دردناک است ـ چون کمال را درک می‌کنند و بدان نمی‌توانند رسید ـ لیکن چون استعداد نقص در آنان افزون است به نقصان خشنودند و رنج آن از ایشان سپری می‌گردد، و پس از اینکه کیفر شدند عذاب دگرگون می‌شود و گوارا می‌گردد.
چنان‌که مشاهده می‌شود کسانی که به کارهای پست تن نمی‌دهند آن‌گاه که دچار آن شدند و به تکرار به آن دست یازیدند، به پستی‌ها انس می‌گیرند و عادت می‌کنند تا آنجا که به آن افتخار می‌کنند پس از آنکه آن کارها را زشت می‌شمردند.
و مشرکانی که جز خدای را پرستیدند کیفر می‌گردند؛ چون «حق» را در معبودهای ویژه‌ای محصور کردند و خدای مطلق را مقید ساختند [همه چیز خداست و آنها چند چیز را خدا گرفتند].
و از این نظر که معبود ایشان عینِ وجود حق است که در آن صورت‌ها رخ نموده است پس در حقیقت خدای را پرستیدند [چون بت‌ها مظاهر خدایند پس بت‌پرست، خداپرست است] و خدای از ایشان خشنود گردد از این جهت (که مظهر او را پرستیدند) پس کیفر و عذاب آنان عذب و گوارا می‌شود....
* شایان ذکر است که ملاصدرا گرچه در اسفار روش مُحی الدین را می‌پیماید لیکن در کتاب عرشیه و تفسیر قرآن خود، آیات را به خلود نوعی توجیه می‌کند و عذاب دائمی را برای نوع می‌پذیرد نه برای فرد. عبارات ذیل شاهد این معناست:
«... و الذی لاحَ لی ـ بما أنا مُشتغل به من الریاضات العلمیه ـ أنَّ دارَ الجحیم لیست بدار نعیم و إنَّما هی مَوضع الألم و المِحَن و فیها العذاب الدائم، لکن آلامها مُتَفَنِّنَة مُتَجَدِّدة علی الإستمرار بلا انقطاع، و الجلود فیها مُتَبَدِّلة، و لیس هناک موضع راحة و اطمئنان؛ لأنَّ منزلتَها من ذلک العالَم منزلةُ عالم الکون و الفساد من هذا العالَم (عرشیه، ص ۲۸۲)؛
برای من از راه ریاضت‌های علمی آشکار گشت که دوزخ، جای نعیم و تن‌آسایی نیست، بلکه جای درد و رنج است و عذاب همیشگی، لیکن دردها و شکنجه‌های آن پیوسته از بین می‌روند و از نو پدید می‌آیند و پوست‌ها در آن تبدیل و تغییر پیدا می‌کنند.

←

← آنجا جای آسایش و آرامش نیست؛ زیرا منزلت دوزخ در آن عالَم، مانند جایگاه کون و فساد (هستی یافتن و تباه شدن) در این جهان می‌باشد.

از این سخن، می‌توان دریافت که ملاصدرا پس از آنکه نتوانسته است اصل «خلود» را انکار کند «خلود نوعی» را مطرح می‌سازد.

آیا می‌شود آیات و احادیث «خلود» را به خلود نوعی تفسیر و تأویل کرد؟ روشن است که نص قرآن و احادیث در عذاب طبقات و افراد، نسبت به اعمال خود ایشان است و خلود کافران و مشرکان و ستمگران و... مطرح گردیده است نه اینکه دوزخ هیچگاه از دوزخیان تهی نباشد؛ چنانکه نوع انسان در کرهٔ خاک باقی است، هرچند پیوسته آدمیان به دنیا می‌آیند و می‌میرند.

چنین چیزی از هیچ آیه و حدیثی استفاده نمی‌شود.

این، نمونه‌ای از گفتار ملاصدرا در توجیه و تأویل آیات «خلود» در عذاب است.

* مرحوم استاد ـ در متن کتاب ـ چهارده موضوع اساسی اختلافی میان مبانی دین و فلسفه و عرفان را یادآور شده‌اند، که از موارد مهم و اصلی است، لیکن می‌توان مسائل دیگری را نیز نام برد چهار مورد زیر از آن جمله‌اند:

۱. آنچه در جهان دیگر و پس از مرگ می‌باشد، به وسیلهٔ نفس پدید می‌آید و از دستاوردهای آن است و هیچ چیز بیرون از حقیقت نفس آدمی نیست.

ملاصدرا می‌گوید:

فَتَحَقَّقَ من جميع ما ذَكَرناه و نَقَلْناه أنَّ الجنَّةَ الجسمانية، عبارةٌ عن الصُوَر الإدراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تَشْتَهيها النفس و تَسْتَلِذُّها، و لا مادةَ و لا مظهرَ لها إلاّ النفس و كذا فاعلها و موجِدها القريب....

و انَّ النَّفسَ الواحدة مِنَ النُّفوس الإنسانية مع ما تَتَصَوَّره و تُدْرِكُه مِنَ الصُّوَر، بمنزلة عالَم عظيم نفسانی أعظم من هذا العالم الجسمانی بما فيه، و أنَّ كُلَّما يُوجد فيها ـ مِنَ الأشجار و الأنهار و الأبنية و الغُرُفات ـ كُلُّها حَيَّةٌ بحياة ذاتية، و حياتُها كُلُّها حياةٌ واحدة هی حياة النفس التی تدركها و توجدها ـ و ان إدراكها للصُّوَر هو ـ بعينه ايجادها لها، لا أنَّها أدركتْها فأوجَدَتْها، أو أوجَدَتْها فأدركتْها؛ كما فی أفعال المختارين مِنَّا فی هذا العالم، حيث أنَّا نَتَخَيَّلُ شيئاً ملائماً ـ كالحركة أو الكتابة ـ اولاً فَنَفْعَلُه ثانياً ثمَّ نتخَيَّلُه بعد ما فعلناه، بل أدركتْها موجودة و أوجدتْها مدركة بلا تقدُّم و تأخُّر، و لا مغايرة إذ الفعل و الإدراک هنا شیء واحد (اسفار، ج ۹، ص ۳۴۲)؛

از آنچه گفتیم روشن شد که بهشت جسمانی، صُوَر ادراکی خیال قائم به نفس (آدمی) است ـ از آن صورت‌هایی که نفس می‌خواهد و از آنها لذت می‌برد ـ و جز نفس، ماده و مَظْهَری ندارد و همچنین فاعل و ایجاد کنندهٔ مباشر آن، نفس آدمی است.

هر نفس از نفوس انسانی با تصورات و مُدْرَکات خود، چون دنیای بزرگ نفسانی است که از این عالَم مادی ←

← بزرگ‌تر است، و هرچه در آن دنیا [دنیای درونی نفس و روح] یافت می‌شود ـ از درختان وجوی‌بارها و ساختمان‌ها و اطاق‌ها ـ همه دارای حیاتی ذاتی است و همه یک حیات (و هستی) دارد و آن حیاتِ نفس و روح است که آنها را درک می‌کند و ایجاد می‌نماید؛ و همان ادراک این صورت‌ها، خود ایجاد آن صورت‌هاست نه اینکه نفس آن صُوَر را ادراک کند سپس پدید آورد یا نخست آنها را پدید آورد، آن‌گاه درکشان کند؛ چنان‌که در کارهای اختیاری ما چنین است که نخست، اشیا را تخیُّل و تصوُّر می‌کنیم و سپس آنها را انجام می‌دهیم و پس از انجام، دیگر بار آنها را تصور می‌کنیم، بلکه نفسْ آن صُوَر را درک می‌کند که موجود است و ایجاد می‌کند در حالی‌که ادراک شده است بی تقدُّم و تأخُّری (در ادراک و ایجاد یا ایجاد و ادراک) و میان ایجاد و ادراک مغایرتی نیست؛ زیراکه فعل و ادراک در اینجا (درون نفس) یک چیز است.

نیز می‌گوید:

واعلم أنَّ لكل نفس من نفوس السعداء ـ في عالم الآخرة ـ مملكة عظيمة الفُسْحَة وعالَماً أعظم وأوسع ممّا في السماوات والأرضين، وهي ليست خارجة عن ذاته، بل جميع مملكته ومماليكه وخَدَمه وحَشَمه و بساتينه وأشجاره و حُوره و غِلمانه كلّها قائمة به، و هو حافظها و مُنشئها بإذن الله تعالى و قوته (اسفار، ج ۹، ص ۱۷۶)؛

بدان‌که هر نفس از نفوس سُعدا ـ در آخرت ـ کشوری بزرگ و پهناور دارد، بزرگ‌تر و گسترده‌تر از آنچه در آسمان‌ها و زمین‌هاست (با وجود این) این کشور از خود نفس بیرون نیست، بلکه تمام این کشور و ممالیک و خَدَم و حَشَم و باغ‌ها و درختان و حور و غِلمان آن، به نفس (آدمی) قوام دارد و این نفس است که ـ به اذن خدای متعال و قدرت او ـ آنها را ایجاد کرده و حافظ آنهاست.

از این دست گفتار در کلمات آقایان فراوان است. از نظر قرآن و اسلام، جهان دیگر با تمام مشخصات و ممیزات آن (جدا از نفس انسانی و صُوَر خیالی یا عقلی ساختهٔ نفس) موجود است و حقیقت و واقعیتی مستقل و ممتاز دارد و انسان در آن جهان گام می‌گذارد و در بهشت یا دوزخ مسکن داده می‌شود، گرچه بسیاری از نعمت‌های بهشتی نتیجهٔ اعمال حسنهٔ انسان‌هاست که به خاطر اعمال نیک آنان ایجاد شده‌اند.

۲. اراده در مکاتب فلسفی و عرفانی در مبدأ متعال چون علم صفت ذات و به معنای علم به اصلح است. در مبانی وحی، اراده، صفت فعل است (نه صفت ذات) و علم، صفت ذات می‌باشد.

۳. روح و بدن در مبنای ملاصدرا از جسم و ماده تولید می‌شود و روح «جسمانية الحدوث» است. یعنی آغاز پیدا شدن آن از مادّه و بدن است.

از نظر قرآن و احادیث فراوان، ارواح پیش از ابدان و تکوین مزاج مادی انسان آفریده شده و در جهانی جز این دنیای مادی می‌زیسته است و پس از آمادگی بدن مادی، به این بدن دمیده شده است. (نگاه کنید به، بحارالأنوار، ج ۶۱، ص ۱۳۱ ـ ۱۵۰).

←

خلاصه، نتیجهٔ معارف بشری ـکه به برهان و عرفان ثابت شـود ـ مـعرفتِ ذات خداوند است به مفاهیم و وجوه[1] و از برای سالکین، معرفت حق تعالی به تَعَیُّنات[2] و از برای کُمَّلین، حیرت و فرق نگذاشتن بین شاهد و مشهود و عابد و معبود[3] و محروم شدن از اَعظم نعمت‌های الهی؛ یعنی از عبادت و خضوع و خوف و خشیت و تَضَرُّع. چنان‌که گویند:

«یَسْقُطُ التَّکالیفُ عَنِ السالك فی مرتبة الحال».[4]

← ۴. فاعلیت حق، در مکاتب بشری، به تجلّی یا به عنایت یا به رضا و در مکتب وحی، خدای مـتعال فـاعل بالاراده است. (س).

۱. بیانِ این معرفت در مباحث آینده خواهد آمد. (نگاه کنید به، ص ۲۶۷ و پانویس آن و ص ۲۳۶ و ۲۴۸).

۲. آنها که در مراحل سلوک به «فناء فی الله» (فانی شدن در خدا) نرسیده‌اند با عرفان به حق متعال، عرفان بـه حقایق متعیّنه را واجد گشته‌اند این سخن در «فصوص الحکم» مراتب مکاشفات بیان شده است تا آنجاکه می‌گوید:
...ثُمَّ یَنْتَقِل إلی حَضْرة العلم الإلهی فَیَطَّلع علی الأعیان حیث ما یَشأ الحقُ ـسبحانه ـکما قال: ﴿وَلا یُحِیطُونَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء﴾ [سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۵] وهذا اعلی مایمکن لعبادالله فی مراتب الشهود؛ لأنَّ فوق هذه المرتبهٔ شهود الذات المُفنیهٔ للعباد عند التجلِّی (شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۹)؛ (س).
... سپس به بارگاه علم الهی راه می‌یابد و از اعیان موجودات آگاه می‌گردد بدان گونه کـه خـدا مـی‌خواهـد؛ چنان‌که فرمود: «به چیزی از علم الهی احاطه نمی‌یابند مگر آنچه را خدا بخواهد» و این، بالاترین حدّ ممکن برای بندگان در مراتب شهود است؛ چون بالاتر از این مرتبه (مرتبهٔ شـهود اعـیان مـوجودات) شـهود ذات خداوندی است که هنگام تجلی بندگان را فانی سازد.

۳. بسیاری از سخنان و کلمات عرفا بیانگر همین حیرت و خلط و اشتباه بزرگ است که در سـیر و شـهود ـبـا رهایی از قیود ماده و گام نهادن در عوالم بی‌کران ماورای طبیعت ـ میان خود و خدا فرق نمی‌گذارد. کـلماتی چون: «لا إله إلاَّ أنا فاعبدونی» و «سبحانی ما أعظم شأنی» و ... که از بایزید بسطامی و امـثال او نـقل شـده است، از همین اشتباه و حیرت در عالم شهود برخاسته‌اند. (س).

۴. عبارت زیر در این زمینه گویاست، می‌گویند:
چون سالک در خدا فانی شود، با او متحد می‌گردد مانند قطره‌ای که چون به دریا برسد تعیّنات قطره بودن از او می‌رود. و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست، می‌تواند بگوید: «منم دریا» و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می‌شود، و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و به جا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود؛ زیرا فردی که مکلف به این احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست. حتی برای عارف واصل، دیگر کفر و ایمان در یک حکم است. (تاریخ تصوف، ص ۳۸۶؛ عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۴۶).

و شیخ به [مضمون] این عبارت گوید:

والعارفُ یَزید فیما یَذْهَلُ فَغَفَلَ عن کلِّ شیء، فهو فی مَن لا یُکَلَّف، کیف والتَّکلیفُ لِمَن یَعْقِلُ التکلیف[1]

بر ارباب فضل آشکار است که طریق انبیا و ثمرات آن مخالف و مباین با نتیجه‌های فوق می‌باشد. از آنچه گذشت اجمالاً آشکار گردید که ورود در طریق دوم و سوم مأمون از خطا نبوده، بلکه خطای آن مسلم می‌باشد و باید طریقی را طی نمود که مأمون از خطا باشد و آن طریق انبیا علیهم‌السلام است چون سعادت بشر در پیروی از اعقل مردم می‌باشد و پیمبران اعقل تمام مردم‌اند.

البته پیروی از انبیا در صورتی است که اثبات توحید حق تعالی و صفات و کمال او شده، اعتقاد به نبوت پیغمبر نیز حاصل شده باشد.

تذکـــــر

نخست باید در طریق معارف و علوم و عالم تحقیق نموده و سپس از طریق حق و واقع پیروی نمود.

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِینَ یَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَیَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِینَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾؛[2]

پس مژده بده بندگان مرا؛ آنان که سخن [اندیشمندان] را می‌شنوند و از بهترین آنها پیروی می‌کنند، اینان کسانی‌اند که خدا هدایتشان کرد، و اینان همان خردمندان‌اند.

---

۱. گفتار ابن‌سینا در رابطه با فنای حکمی است ولی عرفای بزرگ فنای در ذات را به صراحت بیان کرده‌اند (چنان‌که در عبارات نقل شده از «تاریخ تصوّف» آمد) متن عبارت بوعلی سینا در اشارات، ج ۳، ص ۳۹۴ چنین است:
والعارف رُبما ذَهَلَ فیما یُصارُ به إلیه، فَغَفَلَ عَن کلِّ شیء فهو فی حکم من لا یُکَلَّف، و کیف و التکلیف لِمَن یَعْقِلُ التکلیفَ حال ما یَعْقِلُه.... (س).

۲. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۱۷ـ۱۸.

و باید متوجه بود که در موقع تحصیل باید معلمین و صاحبان کتب را شناخت و فریفتهٔ شهرت و نام آنان نگردید و از تقلید و عصبیت کورکورانه احتراز نمود؛ مثلاً از کسی مانند فخررازی ـ که مردی متعصب است ـ نباید تقلید نمود و مردمان جاه‌طلب دنیا دوست، لیاقت تبعیت ندارند و بر فرض عدم امکانِ شناختن معلم و صاحب کتاب، باید به مضمون آیهٔ شریفهٔ فوق ـ که تذکُّر به این امر عقلی و نظری است ـ عمل نمود.

پیشوایان ما معلِّم لایق را وصف نموده‌اند؛ و اکنون چند خبر در این مورد ذکر می‌شود:

۱. **رَوَی البَزَنْطی فی الصحیح عن الرضا علیه‌السلام قال:**

مَن ذُکِرَ عنده الصوفیّة و لم‌یُنْکِرهم بلسانه أو قلبه فلیس منّا.[۱]

بَزَنطی از حضرت رضا علیه‌السلام نقل می‌کند که فرمود: هرکس که در نزد او ذکر صوفیه شود و به زبان یا دلْ آنان را انکار نکند، از ما نیست.

۲. در خبر دیگر از حضرت صادق علیه‌السلام نقل شده که، مردی به آن حضرت عرض کرد که: در این زمان گروهی ظاهر شده‌اند که آنان را صوفیه گویند دربارهٔ آنان چه فرمائی؟

فرمود: آنان ما را دشمن‌اند و کسی که میل و رغبت به آنان کند، از آنها به شمار آید و با آنان محشور شود!

به زودی جمعی بیایند که دوستی ما را ادعا کنند و به آنها مایل باشند و شبیه آنان شوند و خود را به لقب آنان مُلَقَّب کنند و گفته ایشان را تأویل نمایند؛ آگاه باشید کسی که به سوی آنها رغبت کند از ما نیست و ما از او بیزار می‌باشیم و کسی که آنان را انکار و رَدّ بنماید، چون کسی است که با کفار نزد رسول خدا جهاد کرده است.[۲]

---

۱. حدیقة الشیعة (علامه اردبیلی)، ص ۵۶۲، الاثنا عشریّة (حرّ عاملی)، ص ۳۲ و ۱۸۵؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۳۲۳، حدیث ۱۴۲۰۴؛ جامع أحادیث الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۵۰، حدیث ۳۰۷۳؛ در این منابع به جز «الاثنا عشریه» ضبط حدیث، چنین است: «...بلسانه و قلبه».

۲. حدیقة الشیعة، ص ۵۶۲؛ الاثنا عشریّة، ص ۳۲؛ جامع أحادیث الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۵۰، حدیث ۳۰۷۴. متن روایت در حدیقة الشیعه: ۵۶۲، چنین است:

←

۳. روی السید المرتضی[۱] بإسناده عن العسکری علیه السلام انّه خاطب أباهاشم الجعفری یقول:

یا أباهاشم سیأتی زمان علی الناس وجوهُهُم ضاحکة مُستَبْشِرَة وقلوبُهُم مُظلمة مُتَکدِّرَة السُّنَّةُ فیهم بدعَة و البدعةُ فیهم سُنَّة، المُؤمن بَینهُم مُحَقَّر و الفاسق بینهم مُوَقَّر، أمرائُهم جاهلون جائرون، و علمائهم

← قالَ رجلٌ مِن أصحابنا للصادق جعفر بن محمّد علیه السلام: قد ظَهَرَ فی هذا الزَّمان قومٌ یُقال لَهُمُ الصُّوفیَّة فما تَقُول فیهم؟ قالَ علیه السلام: إنَّهُم أعداؤنا، فَمَن مالَ إلیهم فَهُو مِنهُم و یُحْشَرُ مَعهُم، و سَیکُون أقوامٌ یَدَّعُون حُبَّنا و یَمیلُون إلیهم ویَتَشَبَّهُون بهم و یُلَقِّبُون أنفسَهُم بِلَقَبِهِم، و یُأوِّلُون أقوالَهُم، ألا فَمَن مالَ إلیهم فَلَیسَ مِنَّا وإنَّا مِنهُ بُراء، و مَن أنکَرهُم و رَدَّ عَلیهم کانَ کَمَن جاهَدَ الکُفَّار بَینَ یَدَی رَسُول الله صلی الله علیه و آله.

محدث نوری ـ پس از ذکر روایت پیشین و این خبر از حدیقة الشیعه ـ می‌گوید:

چنان‌که از بعضی از قرائن پیداست، به نظر می‌رسد علامه اردبیلی این خبر را از کتاب «الفصول التامة» ـ اثر سید مرتضی رازی صاحب کتاب تبصرد العوام ـ گرفته است. مستدرک الوسایل، ج ۱۲، ص ۳۲۳.

شایان ذکر است برخلاف گفتهٔ بعضی که در انتساب کتاب به مقدّس اردبیلی تشکیک کرده‌اند، در اینکه کتاب حدیقة الشیعه از تألیفات مقدّس اردبیلی است شک و تردیدی نیست، بزرگانی چون: محقق بحرانی، (شیخ سلیمان)، صاحب ریاض العلما، صاحب حدائق و شیخ حُر عاملی و دیگران این کتاب را اثر مقدس اردبیلی دانسته‌اند (ریحانة الأدب، ج ۵، ص ۳۶۹) برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به، خاتمه مستدرک الوسایل، ج ۲۰، ص ۹۱ (جزء ۲، فایدهٔ ۳)؛ الذریعه، ج ۶، ص ۳۸۵؛ مقدمهٔ حدیقة الشیعه.

در متن حدیقة الشیعه نیز گاه عباراتی آمده است که روشن می‌سازد این کتاب اثر مقدس اردبیلی است؛ به عنوان نمونه، در صفحهٔ ۵۶۴ می‌نویسد:

«و آن کتاب شریف [قرب الاسناد] به خط مصنف به دست این فقیر افتاده و در آنجا حدیث دیگر در باب این گروه مسطور است و از نماز جمعه از معصوم علیه السلام سؤال کرده‌اند، که اگر پیشتر آن را دیده بودم، در کتاب زبدة البیان روشن‌تر از آن، سخن می‌گفتم».

کتاب «زبدة البیان فی شرح آیات احکام القرآن» معروف به آیات الاحکام اردبیلی است که در سال ۹۸۹ قمری از تألیف آن فراغت یافته است.

۱. مقصود از سید مرتضی ـ در اینجا چنان‌که در حدیث قبل اشاره شد ـ سید مرتضی ابن الداعی حسینی رازی است. وی و برادرش (سید مجتبی) از عالمان بزرگ شیعه در قرن پنجم هجری می‌باشند و به یک واسطه از سید مرتضی، علم الهدی (م ۴۳۶ ق) و برادرش سید رضی روایت می‌کنند.

آثار وی عبارت‌اند از: تبصرة العوام ـ که به فارسی نگارش یافته و در عقاید مذاهب مختلف می‌باشد ـ الفصول التامّة فی هدایة العامّة (نگاه کنید به، ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۱۳۸؛ الکنی و الألقاب، ج ۳، ص ۱۹۹ ـ ۲۰۰).

فی أبواب الظَّلَمَة سائرون؛ اغنیائُهم یَسْرِقُون زادَ الفُقراء و أصاغِرُهُم یَتَقَدَّمُون علی الکُبراء؛ و کلُّ جاهل عندهم خبیر، و کلُّ مُحیل عندهم فقیر، لایَتَمَیَّزُون[1] بَین المُخلص والمُرتاب، ولایَعْرِفُون الضَّأنَ مِنَ الذِّئاب. علمائهم شرارُ خلق الله علی وجه الأرض، لأنَّهُم یَمیلُون إلی الفَلْسَفَة و التَّصَوُّف، و أیمُ الله إنَّهم مِن أهل العدول و التَّحَرُّف، یُبالغُون فی حُبِّ مخالفینا، و یُضِلُّون شیعتَنا و مَوالینا، إن نالوا مَنصباً لَمیَشْبَعوا عَن الرُّشاء، و إن خُذِلُوا عَبَدُوا اللهَ علی الرِّیاء.

ألا إنَّهم قُطّاعُ طَریق المُؤمنینَ، و الدُّعاة إلی نِحْلة المُلحِدینَ فَمَن أدرکَهُم فَلْیَحذرهُم و لْیَصُن دینَه و إیمانه.

ثُمَّ قالَ: یا أباهاشم، هذا ما حَدَّثَنی أبی عَن آبائه عَن جعفر بن محمّد علیهما السلام و هُو من أسرارنا فَاکْتُمه [إلاّ عن أهله[2]]؛

سید مرتضی از حضرت عسکری علیه السلام نقل می‌کند که، آن حضرت مخاطبه فرمود با ابی هاشم جعفری و فرمود:

زود باشد که بیاید زمانی بر مردم که صورت‌های آنها خندان باشد و دل‌هاشان تاریک، سنت و عمل خوب در نزد آنها بِدعت و بِدعت و عمل زشت، سنت باشد. مؤمن در بین آنها کوچک، و فاسق، بزرگ گردد. رؤسای آنها نادان و ظالم باشند و علمای آنها به جانب ظالمین روند. اغنیا[شان] بدزدند از توشهٔ فقرا و کوچکان آنها مُقَدَّم شوند بر بزرگان. هر جاهلی در نزد آنها دانشمند، و حیله‌گر نزد آنها فقیر نماید، تمیز ندهند بین مخلص و مُرتاب.[3]

---

۱. در الاثنا عشریه، ص ۳۳، و مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۳۸۰ «لایمیّزون» آمده است.

۲. حدیقة الشیعه، ص ۵۹۲؛ الاثناعشریّه، ص ۳۳؛ مستدرک الوسایل، ج ۱۱، ص ۳۸۰، حدیث ۲۵۰.

۳. مُرتاب: کسی که نه تنها شک دارد و دو دل است بلکه شک‌گرا و ریب‌طلب است و قلبش صاف و بی‌غَش نیست چنان‌که ذکر آن در مقابل مخلص مؤیّد این معنا است؛ خداوند متعال در سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۴۵، در صفات منافقان می‌فرماید: ﴿وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِی رَیْبِهِمْ یَتَرَدَّدُونَ﴾.

علمای آنها بدترین خلق خدایند در زمین؛ زیرا میل نمایند به فلسفه و تَـصَوُّف. قسم به خداوند که، ایشان اعراض کننده از حـق و اهـل تـحریف مـی‌باشند؛ مـبالغه می‌کنند در دوستی مخالفین ما و گمراه می‌کنند شیعیان و دوستان ما را. اگر منصبی را دارا شدند از رشوه گرفتن سیر نشوند و اگر ذلیـل شـدند عـبادت نـمایند خـدا را از [روی] ریا.

بدانید اینان راهزن مؤمنین می‌باشند و خوانندگان به سوی راه بی‌دینان هستند، پس کسی که درک کند آنها را باید از آنها برکنار باشد و نگه‌داری کند دین و ایمان خود را.

پس فرمود: ای اباهاشم، آنچه گفتم حدیث فرمود پدرم از پدران خود از حضرت صادق عليه‌السلام و از اَسرار ما است، مخفی بدار آن را.[1]

۴. فی قرب الاسناد[2] مسنداً عن محمد بن حسین بن أبی الخطاب، قال:

كُنتُ مع الهادی ـ علی بن محمّد عليه‌السلام ـ فی مسجد النَّبیّ صلى‌الله‌عليه‌وآله فأتاه جماعةٌ مِن أصحابه ـ منهم ابوهاشم الجعفری و كان رجلاً بليغاً و كانت له منزلة

---

۱. در متن بیان الفرقان، نخست متن عربی حدیث شمارهٔ ۳ و ۴ آمده است، آن‌گاه ترجـمه‌های آنـها بـه تـرتیب ذکر شده‌اند.

برای رعایت ترتیب میان متن عربی و ترجمه، و دسترسی آسان‌تر به آنها، ترجمهٔ هر یک از دو حدیث به ذیلِ همان حدیث منتقل شد.

۲. این حدیث در قرب الاسناد (حمیری) نمی‌باشد، سند این حدیث در «حدیقة الشیعه، ص ۶۰۲» چنین است: «ابن حمزه و سید مرتضی رازی، از شیخ مفید رحمه‌الله به واسطه نقل کرده‌اند که او به سند خود نقل نموده از محمد بن الحسین بن أبی‌الخطاب ـ که از خواصّ اصحاب چند امام معصوم است ـ که او گفت: کنت مع الهادی علی بـن محمّد عليه‌السلام ...» و در صفحهٔ ۵۶۴ می‌نویسد:

«علی بن الحسین بن موسی بن بابویه قمی ـ رضوان الله علیه ـ در کتاب قرب الاسناد خود روایت مـی‌کند از سعد بن عبدالله، از محمد بن عبدالجبّار، از امام حسن عسکری عليه‌السلام که آن حضرت فرمود: پرسیدند از حضرت ابی عبدالله، جعفر بن محمد الصادق عليه‌السلام حال ابوهاشم کوفی صوفی را، آن حضرت فرمود که:

إنَّه فاسدُ العقيدة جِدّاً، و هو الَّذی ابْتَدَعَ مذهباً يقال له التَصَوُّف، و جَعَلَه مَفَرّاً لعقيدته الخبيثة»؛ [وی به راستی دارای عقیدهٔ فاسدی است و همان شخصی می‌باشد که مذهبی را پدید آورد که «تصوُّف» گفته می‌شود و آن را گریزگاهی برای عقیدهٔ پلیدش قرار داد].

عظیمة عنده ﷺ ـ ثُمَّ دَخَلَ المسجد جماعةٌ منَ الصُّوفيَّة و جَلَسُوا فی جانبه مُستَديراً و أخَذُوا بالتهليل.

فقال ﷺ: لاتَلْتَفِتُوا إلی هؤلاء الخَدّاعين فإنَّهُم خُلَفاء [حُلفاء] الشياطين ومُخَرِّبوا قواعدِالدِّين يَتَزَهَّدُون لراحةالأجسام ويَتَهَجَّدُونَ لصيد الأنعام.[1]

تا اینکه می‌فرماید:

و لايَعْتَقدُهم إلاّ الحُمَقاء، فَمَن ذَهَبَ إلی زيارة أحد منهم حَيّاً أو مَيتاً، فكأنما ذَهَبَ إلی زيارة الشياطين و عبادة الأوثان؛ و مَن أعانَ واحداً منهم، فكأنَّما أعان يزيد و معاوية و أباسفيان.

فقال رجلٌ من أصحابه: و إن كانَ مُعْتَرِفاً بحُقُوقِكُم؟ قال: فَنَظَرَ إليه شِبْهَ المُغْضِب و قال ﷺ:

دَعْ ذا عنك! مَن اعْتَرَفَ بحُقُوقنا لَمیَذهَبْ فی عُقُوقنا! أما تَدْری أنَّهُم أحسنُ طوائفِ الصُّوفيَّة، والصُّوفيَّة كُلُّهُم مُخالفُونا وطريقتهُم مغايرة لطريقتنا،[2] وإن هُم إلاّ نَصاری ومَجُوس هذهالأمة، أولئك الَّذين يَجْهَدُون فی إطفاء نورالله ﴿ وَاللّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾؛[3-4]

در قرب الاسناد ـ از محمد بن حسین بن ابی الخَطّاب ـ نقل نماید که گفت:

با حضرت هادی ﷺ بودم در مسجد پیغمبر، پس آمدند گروهی از اصحاب آن حضرت (من جمله ابوهاشم جعفری و او، مردی بلیغ و دارای مقام ارجمندی بود در نزد حضرت هادی ﷺ) پس داخل شدند گروهی از صوفیه و نشستند در طرف مسجد دور هم و شروع کردند به تهلیل.

---

۱. در متن بیان الفرقان «الانام» آمده است.

۲. در متن بیان الفرقان «و طریقهم مخالف لطریقنا» آمده است.

۳. سورهٔ صف (۶۱)، آیهٔ ۸.

۴. حدیقة الشیعه، ص ۶۰۲؛ إکلیل المنهج فی تحقیق المطلب، ص ۱۲۹؛ الإثنا عشریّه، ص ۲۹.

حضرت فرمود: التفات به این گروه فریبنده ننمائید؛ زیرا اینان خُلَفای شیاطین می‌باشند و خارج شده‌اند از دستورات دینی![1] زهد می‌ورزند برای راحتی جسم! و نماز شب کنند برای ربودن مردم!

پس متابعت نکنند آنها را مگر نادانان و اعتقاد به آنها پیدا نکنند مگر احمقان! پس کسی که برود به دیدن یکی از مرده یا زندهٔ آنها، مثل آن است که یاری کرده یزید و معاویه و اباسفیان را!

یکی از اصحاب عرض کرد: اگرچه اقرار به حقوق شما نماید؟ راوی می‌گوید: حضرت رو کرد به جانب او درحالی‌که غضب کننده بود، پس فرمود:

واگذار این را! کسی که معترف به حقوق ما باشد نمی‌رود به سوی دشمنی و دشمن ما. آیا نمی‌دانی ایشان بهترین طوائف صوفیه می‌باشند و صوفیه ـ تمام آنها ـ مخالف مایند و طریق آنها مخالف طریقهٔ ماست؟! و نیستند ایشان مگر نصاری و مجوس این امت! ایشان‌اند کسانی که کوشش نمایند در خاموش کردن نور خدا «و خداوند تمام کننده است نور خود را، اگرچه کافران مکروه و ناپسند دارند».

تنبیـــه

بعضی از بی‌خبران، گمان کرده‌اند که اصلِ «فلسفه» از انبیا گرفته شده و تصوُّر کنند ـ به‌طوری که شیخ اشراق نقل کرده ـ منتهی می‌شود به هِرْمس الهرامسه،[2] که

---

۱. متن حدیث «و مخربوا قواعد الدین» می‌باشد که ترجمهٔ آن چنین است: و اینان... خراب کنندهٔ پایه‌های دین می‌باشند.

۲. هِرمس، واژهٔ فرانسوی است (Hermes) نام یکی از خدایان قدیم است؛ و نیز یکی از خدایان مصریان قدیم می‌باشد.

سه تن از حکمای بزرگ را هِرمس نامند که نخست آنها ادریس پیغمبر است. ادریس را هِرمس الهرامسه، و «هِرمس مثلث» هم گفته‌اند؛ زیرا جامع نبوت و حکمت و سلطنت بود (فرهنگ عمید، ماده «هرمس»).

نظام‌الدین هروی در انواریه: ۷ (شرح حکمة الإشراق سهروردی) در توضیح این عبارت: «و کذا من قبله من

←

یکی از انبیا است.

اولاً: این ادعا، سند تاریخی درستی ندارد.[۱]

ثانیاً: اختلاف شدید بین فلاسفه در اصول ـ بلکه در تمام مسائل ـ گـواه است بـر اینکه اقوال آنان مستند به یک مدرک و اصل که منتهی به رسول گردد، نمی‌باشد و در اصول دین مُبین [بین] انبیا اختلافی نیست.

ثالثاً: به تصدیق اهل فن، فلسفه را طریق مستقلی دانسته‌اند در مقابل شرایـع؛ لذا در تعریف آن گویند: حکمت، دانستنِ حقایق اشیاء است به قدر طاقت بشر، خـواه موافق شرع باشد خواه مخالف آن.

عارف محقق، حاج ملاهادی سبزواری، در حاشیه شرح منظومه چنین گوید:

> متصدِّیان شناسائی حقایق موجودات، طوائفی می‌باشند؛ گروهی منحصر دانند تحقیق حقایق را به فکر، گروهی به ریـاضت و کشـف. دسـته دوم عرفا و صوفیه[اند]. دسته اول یا مقیدند که موافق شرع بـاشد و ایشـان متکلمین اسلامی هستند یا مقید نیستند به موافقت انبیا و شرایع، و ایشان فلاسفهٔ مَشّاء می‌باشند؛ و دسته که جمع بین ریاضت و بـرهان کـرده‌انـد حکمای اشراق‌اند.[۲]

← زمان والد الحکماء هرمس...» می‌نویسد: هرمس را والد حکما بدان سبب گفته است که اکثر علوم حکمت را او تدوین نموده است و جمیع حکمای مشهور تلامذهٔ او بوده‌اند، می‌گویند که هرمس ادریس ﷺ است.

۱. علامه طباطبایی در المیزان، ج ۱۴، ص ۷۱ ـ ۷۳، (پس از اینکه از کتاب «اخبار العلماء» نـقل مـی‌کند کـه ادریس ﷺ نخستین کسی بود که ساخت و ساز شهرها و سیاست مُدُن را به مردم آموخت و حکـمت و عـلوم نجوم را استخراج کرد) می‌نویسد: و هذه أحادیث و أنـباء تَـنْتهی إلی مـا قَـبل التـاریخ لایُـعَوَّلُ عَـلیها ذاک التَّعویل...؛ اینها خبرها و داستان‌هایی است که به قبل از تاریخ برمی‌گردد و چندان مورد اعتماد نمی‌باشد جز اینکه زنده بودن یاد ادریس ﷺ در طول تاریخ در میان فلاسفه و دانشمندان و احترام و تعظیمی که گروه‌های مختلف نسبت به وی دارند و اینکه او را سر منشأ علوم و دانش‌ها می‌دانند، نشانگر آن است که او از اوّلیـن پیشوایان علم و دانش بوده است.

۲. شرح منظومه، ج ۱، ص ۲۹۷، از منشورات بیدار، چاپ اول، ۱۳۸۶ش، در حاشیه بر عبارت: «المتصدّین لمعرفة الحقائق...».

در این تقسیم، به خوبی هویداست که فلاسفه، نقطه مقابل انبیااند.

به علاوه، بعضی ضروریات مِلّیین، مخالفِ آرای فلاسفه است.

تبصـــره

باید دانست که فلاسفه و عرفای قدیم آنچه را به عقل و کشف خود درک می‌کردند واقع دانسته و از مخالفت با دستهٔ دیگر باکی نداشتند، ولی چون نوبت به متأخرین رسید بنای تدلیس در علم را گذارده ظواهر، بلکه نصوص آیات و روایات را ـ که مخالف با قوانین و مسائل فلسفی بود ـ تأویل نمودند و مُدّعِی شدند که مقصود قرآن و خاتم پیغمبران و ائمه هدی ـ صلوات الله علیهم ـ همان است که ما فهمیده و دانسته‌ایم.

غافل از اینکه تأویل ظواهر و نصوص، خلافِ حکم عقل و ظلم بر صاحب شریعت است و در حقیقت، چنین کسی نسبت جهل و عجز از اظهار مقاصد به خدا و پیغمبر داده که نتوانسته‌اند حقایق و مطالبی راکه دانستن آنها برای ارشاد خلق لازم است [به] بیانی روشن و صریح اَدا کنند و مردم را به ادای عبارت مبهمی که مناسبتی با مقصود ندارد و باید به سلیقه دیگران معنی و تأویل شود، سرگردان و بلاتکلیف گذاشته‌اند.

به علاوه، چون عقول مردم یکسان نیست اگر بنا شود که هرکس خود را مجاز داند که کلمات را با مقاصد خود تأویل و تطبیق کند، اختلافی عظیم پیدا شود.

و محقق قمی در این باب، بیانی دارد که حاصلش این است:

> تأویل کنندگان ظواهر آیات و روایات، مِنَّتی بر خدا و رسول گذاشته و این طور وانمود می‌کنند که: خدا و پیغمبر نتوانسته‌اند مقاصد خود را واضح کنند! ما به کمک آنان برخاسته و مراد گوینده را دریافته و بیان می‌کنیم.[1]

برای نمونه، آیه‌ای را که نص صریح در معنایی است، ولی متأخرین از عرفا و فلاسفه تأویل کرده‌اند، بیان می‌کنیم تا بطلان تَوَهُّمات آنان برخواننده آشکار شود.

---

۱. جامع الشتات (محقق قمی)، ج ۲، ص ۷۴۹؛ قم‌نامه: ۳۵۸ و ۳۶۳ و ۳۶۷.

خداوند در آیات شریفهٔ:

﴿ وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّاماً مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَاللهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاتَعْلَمُونَ * بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ؛[1]

[و گویند جز روزهایی شمرده شده آتش به ما نرسد! بگو: آیا نزد خدا عهدی گرفته‌اید، پس هرگز خدا خُلف عهد نکند؟ یا چیزی را که نمی‌دانید بر خدا می‌گویید؟ آری کسانی که به زشتی‌ها دست یازند و خطاها آنان را دربرگیرد، اصحاب دوزخ‌اند و جاودان در آن می‌مانند].

﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُواْ الْعَذَابَ ﴾ ؛[2]

[هر اندازه پوست‌هاشان بریان شود، پوست‌های دیگری جاگزین سازیم تا عذاب (و شکنجه) را بچشند].

و بسیاری آیات دیگر، تصریح به خلود در عذاب برای گروهی از کفار می‌نماید، ولی تأویل کنندگان با این بیان روشن و وضوح ظواهر، آیات را انکار نموده و گویند: مراد گوینده، حرکت جوهری است.[3]

---

۱. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۸۰ و ۸۱.

۲. سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۵۶.

۳. به عنوان نمونه در اسفار (ج ۳، ص ۱۱۰) آیات تأویل شده به حرکت جوهری را می‌بینید، مانند:

﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ ؛ اگر خدا بخواهد شما را می‌برد و خَلقی تازه می‌آورد (سورهٔ ابراهیم (۱۴)، آیهٔ ۱۹).

﴿ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ ﴾ ؛ همه، نزد ما باز می‌گردند (سورهٔ انبیاء (۲۱)، آیهٔ ۹۳).

﴿ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴾ ؛ پس به آسمان و زمین گفت: خواه یا ناخواه بیایید! گفتند: فرمانبردار آمدیم (سورهٔ فصلت (۴۱)، آیهٔ ۱۱).

آیه‌ای که مرحوم استاد یادآور شدند در آنجا نیامده است. ممکن است در تألیفات دیگر ملاصدرا و یا از غیر ملاصدرا باشد. و ما در آیات العقاید که إنشاءالله بزودی به طبع خواهد رسید در تفسیر آیهٔ (۸۸) سورهٔ نمل:

←

و در هر باب، از این قبیل تأویلات زیاد دارند که درجای خود ذکر خواهد شد.

روایات شریفه نیز تأویل و تفسیر به رأی را منع فرموده‌اند که تفسیر صافی و سایر تفاسیر، ذکر نموده؛ و از آن جمله است:

فی الکافی عن الصادق علیه‌السلام:

ما ضَرَبَ رَجلٌ القُرآن بَعضَهُ بِبَعض إلاّ کَفَرَ[1]

[شخصی بعضی از قرآن را به بعضی دیگر نمی‌زند جز اینکه کافر می‌شود].

و مرحوم فیض در مقدمهٔ صافی می‌فرماید که مراد از تفسیر به رأی ـ که نهی شده «**مَن فَسَّرَ القُرآنَ بِرَأیِه فَلیَتَبَوَّأ مَقعَدَهُ مِنَ النّار**» [هرکه قرآن را به رأی خویش تفسیر کند باید نشیمن‌گاهش را برای آتش دوزخ آماده سازد] ـ آن است که شخص در امری رأیی دارد و قرآن را با رأی خود تطبیق می‌کند تا آنچه را به هوس خویش پسندیده، تأیید نماید؛ یا آنکه در تفسیر قرآن بدون مراجعه به اهل آن، سرعت کند و شتاب زده به تفسیر دست زند.[2]

بالجمله، شکی نیست که تأویل ظواهر[3] و نصوص قرآن مجید و اخبار شریفه، مخالف با حکم عقل و صریح آیات و روایات است و این مطلب، منافات ندارد با اخباری که دلالت دارد بر اینکه قرآن، دارای اَسرار و بُطُون زیادی است که مُخْتَصّ به خواص می‌باشد و همه کس تَحمُّل تَعلُّمِ آن را ندارد؛[4] زیرا نفرموده‌اند که اسرار علوم نزد فلاسفه و عرفا می‌باشد.

← ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾؛ (که در شرح منظومه، ج ۲، ص ۶۸۷، و تفسیر المیزان، ج ۱۵، ص ۴۴۲ برای حرکت جوهری به آن استشهاد شده) ناسازگاری این آیات را با این نظریه بیان کرده‌ایم. (س).

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۶۳۲، حدیث ۲۵.

۲. تفسیر صافی، ج ۱، ص ۳۵ـ۳۷.

۳. مگر اینکه قرینه عقلی یا نقلیِ گویا و مستند، موجب آن گردد. (س).

۴. روشن است که هرگز باطن‌هایی که ائمه علیهم‌السلام اشاره کرده‌اند، با ظاهر منافات ندارد، ولی بعضی از تأویلات فلاسفه وعرفا با نص و مدلول حتمی مطابقی کلام، منافات دارد،بلکه در تضاد و ناسازگاری کامل است. (س).

و هر جا که تفسیر یا تأویل ضرورت داشته باشد باید از بیان مجاری وحی، اَخذ نمود. تأویل و توجیه اصول همگانی دستورهای عمومی انبیا و اوصیا که ضامن سعادت بشر است عقلاً و نقلاً حرام و ظلم به گوینده می‌باشد.

تذکـــــرة

چون ممکن است این اشکال به ذهن خواننده بیاید که اگر طریق فلسفه و عرفان باطل است، پس چرا از بعضی آنان کرامات و خوارق عادات دیده و نقل شده است و غالب آنان مردمانی زاهد و مُنزوی و مُعرِض از دنیا و طالب عُقبی بوده‌اند؟ توضیح و شرح مفصل جواب این تَوهُّم را در کتاب نبوت ذکر نموده[1] و در اینجا به‌طور اجمال می‌گوییم.[2]

قال الله تعالی:

﴿ **وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا** ﴾.[3]

[هرکه (دستاورد) کشت دنیا را بخواهد، از آن (چیزی) او را می‌دهیم].

و **قال** عليه السلام: **إنَّ اللهَ لایُضیعُ عَمَل عامِلٍ بَرٍّ أو فاجِرٍ؛**[4]

[خدا عمل کسی را خواه نیکوکار و خواه بدکار ضایع نمی‌سازد].

---

۱. بیان الفرقان (فی نبوة القرآن)، ج ۲، ص ۳۰ـ۴۰ و در چاپ (۱۳۸۷ انتشارات حدیث امروز)، ص ۳۴۳.

۲. کرامات و خوارق عادات در میان فقها و بزرگانی که مبانی فلسفه و عرفان را رَدّ کرده‌اند نیز فراوان دیده می‌شود. این مسائل به مبانی فکری و بحثی آنان ربطی ندارد، بلکه برخاسته از ویژگی‌های روحی و کوشش‌های آنان است.
و نیز بسا در اثر انحراف‌های فکری و بدعت‌های گوناگون، شیطان افراد را به خضوع و خشوع و گریه وادارد.
پس چنان‌که خوارق عادات و کراماتْ نمی‌تواند دلیلی بر حقّانیت روش‌ها و افکار اشخاص باشد، خضوع و خشوع و عبادت نیز نمی‌تواند دلیل بر درستی افکار صاحبش باشد.
از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود:
مَن عَمِلَ فی بدعَة، خَلّاه الشَّیطانُ والعبادة وألقی علیه الخشوع والبُکاء (النوادر، ص ۱۳۱؛ بحارالأنوار، ج ۷۲، ص ۲۱۶)؛ هرکه به بدعتی دست یازد، شیطان او را با عبادت تنها می‌گذارد و بر وی خشوع و گریه می‌افکند. (س).

۳. سورهٔ شوری (۴۲)، آیهٔ ۲۰.

۴. در منابع روایی حدیثی با این عبارت یافت نشد.

چون خداوند برای هر عملی اَثَر و اَجری مُقرَّر فرموده است آنان که از طریق باطل ـ ولو برای جلب نظر مردم و مقاصد دنیوی و کشف و کرامات و خوارق عادات ـ ترک پاره‌ای مُشتَهَیات نمایند و ریاضت‌هایی را مُتَحمِّل شوند، در دنیا به نتایج عمل خویش می‌رسند.

بهترین شاهد، خوارق عاداتی است که از مرتاضین هند نقل شده است؛ با آنکه به‌طور یقین، دارای عقاید سَخیفه[۱] و اعمال نامشروع می‌باشند.

به علاوه، پاره‌ای اعمال که در نظر مردم غیرطبیعی و غریب می‌نماید، نتیجهٔ علم و اطلاع عامل آن عمل، بر خواص و آثاری است که بر دیگران مجهول است و آن را جزو کرامات می‌شمارند؛ و اخباری که دارندگان علوم غریبه ـ مانند جفر[۲] و رمل[۳] و نجوم[۴] و قیافه[۵] و سحر[۶] و شعبده[۷] ـ می‌دهند از این قبیل است که بر اثر تجربه و ممارست، قرائنی به دست آورده‌اند که به واسطهٔ عدم احاطه به تمام جهات، گاهی خطا می‌نمایند.

و بالجمله اختراعات و کشفیات عُلمای علوم طبیعی در همین ردیف است که به واسطهٔ علم و اطلاع بر آثار و خواصّ اشیا، می‌باشد و مردم ساده‌لوح این قبیل امور را در ردیف معجزه و آیاتی که از انبیا صادر می‌شود قرار می‌دهند!

---

۱. سَخیف: سست، سبک، ضعیف، ناقص.

۲. جفر، علمی است که صاحبان آن ادّعا می‌کنند که به وسیلهٔ آن می‌توانند به حوادث آینده آگاهی یابند، به آن علمِ حروف نیز گفته می‌شود (نگاه کنید به، فرهنگ عمید، مادهٔ «جفر»).

۳. رَمل، علمی است که به عقیدهٔ برخی می‌توان به وسیلهٔ آن پیش‌گویی کرد و طالع کسی را به دست آورد (نگاه کنید به، فرهنگ عمید، مادهٔ «رمل»).

۴. نجوم، علم ستاره‌شناسی است؛ صاحبان این علم ادّعا می‌کنند که از طریق جایگاه ستاره‌ها و حرکت سیارات و اَجرام آسمانی و صور فلکی و... حقایقی را در می‌یابند و حوادثی را می‌توانند پیش‌گویی کنند و حتّی از تولد و مرگ شخص بزرگی خبر دهند و... (نگاه کنید به، فرهنگ عمید، مادهٔ «نجوم»).

۵. قیافه شناسی، علمی است که به وسیلهٔ آن می‌توان با مشاهدهٔ صورت مردم، به نسبت یا به اخلاق و سیرت آنها پی بُرد (نگاه کنید به، فرهنگ عمید، مادهٔ «قیافه»).

۶. سحر: جادو کردن، فریفته ساختن کسی با کاری شگفت‌انگیز (نگاه کنید به، فرهنگ عمید، مادهٔ «سحر»).

۷. شُعْبَذَه یا شَعْوَذه: نیرنگ، تردستی، حُقّه‌بازی؛ در فارسی «شُعْبَدَه» می‌گویند (نگاه کنید به، فرهنگ عمید، مادهٔ «شعبذه»).

در صورتی که آیاتی که به دست و زبان انبیا جاری می‌شود به فرمان خداوند است و هیچ مناسبت با اقوال و افعال مرتاضین و امثال آنان ندارد و فعل آنان مستند به اشیای ظاهریه و تأثیر و ارتباط آنان به یک دیگر نیست.

در کتاب نبوة القرآن، این مطلب کاملاً بیان شده، سزاوار است که کلام را به ذکر این خبر شریف ـ که آثار صدق از کلمات آن هویدا است ـ ختم نماییم تا حقیقت امر و جواب این اشکال، که در اغلب نفوس است، کاملاً واضح گردد.[1]

فی البحار، جلد ۱۷،[2] مسنداً عن داود الرَّقّی عن ابن ظَبْیان عن

---

۱. افزون بر آنچه گفته شد (که کرامات از راه‌های دست‌یابی به علوم و اسرار مخفی طبیعت و همچنین ریاضت‌های مخصوص، دست می‌آید) بسا افرادی در جهت سیر باطنی و تکامل معنوی ـ با برنامه‌هایی صحیح ـ به پیشرفت‌هایی موفق می‌شوند، لیکن چنان‌که از احادیث بسیار استفاده می‌شود، شیطان در تمام مراحل به راهزنی متناسب با اوضاع و احوال اشخاص، ادامه می‌دهد و طبق تعبیر روایات مخلصان را نیز در خطرها و پرتگاه‌های بزرگ می‌افکند.

از این رو ممکن است افرادی در اثر برنامه‌های یاد شده، کمالاتی را واجد شوند (نمونه آن طبق نقل قرآن بَلعَمِ باعورا است) و منازلی را سیر کنند و سرانجام به مقصد اصلی و هدف نهایی نرسند؛ زیرا که مراقبت‌های لازم انجام نشده است و با اینکه دارای مقامات بلندی در معرفت و مجاهدت گشته‌اند، کارشان به سقوط می‌انجامد.

در این زمینه و بیان مشکلات این راه، احادیث فراوانی رسیده است، چون:

الدنیا کُلُّها جهل إلاّ مواضعَ العلم، و العلم کُلُّه حجة إلاّ ما عُمِلَ به، و العملُ کُلُّه ریاء إلاّ ما کان مُخْلصاً، و الإخلاص علی خَطَرٍ حتّی یُنْظَرَ العبدُ بما یُخْتَم له؛

دنیا سراسر جهل است مگر جایگاه‌های علم، و علم تماماً حجت است مگر آنچه به آن عمل شود، و عمل همه ریا است مگر آنچه خالص برای خدا باشد، و مُخلِص باید نگران باشد که عاقبت کارش چه می‌شود،.... (توحید صدوق، ص ۳۷۱، باب ۶۰، حدیث ۱۰؛ عیون أخبار الرضا عليه‌السلام، ج ۱، ص ۲۸۱، باب ۲۸، حدیث ۲۵؛ بحارالأنوار، ج ۲، ص ۲۹).

در دعای صحیفه علویه آمده است:

اللهم إنّی استغفرک لکلِّ ذنب کَتَبْتَه عَلیَّ بسبب خیر أرَدْتُ به وجهک، فخالَطَني فیه سواک و شارکَ فعلی ما لایَخْلُصُ لک... و کثیر من فعلی مایکون کذلک...؛

خداوندا از تو آمرزش می‌طلبم در کارهای نیکی که برای تو انجام دادم، لیکن غیر تو در آن راه یافت و شریک عملِ من شد و اخلاص از میان رفت... و بیشتر کارهایم چنین است... (الصحیفة العلویة الثانیة، ص ۶۵). (س).

۲. این آدرس براساس طبع سنگی می‌باشد.

الصادق ﷺ قال:
إنَّ أولی الألباب الَّذین عَمِلُوا بالفکرة حتّی وَرِثُوا منه حُبَّ الله، فإنَّ حُبَّ الله اذا وَرِثَهُ القلبُ وَ اسْتَضاءَ به، أسْرَعَ إلیه اللُّطف؛ فإذا نَزَلَ اللُّطفُ صارَ من أهل الفوائد، فَإذا صارَ من أهل الفوائد تَکَلَّمَ بالحکمة، و إذا تَکَلَّمَ بالحکمة صار صاحبُ فِطْنَة فَإذا نَزَلَ منزلةَ الفطنة عَمِلَ فی القدرة، فإذا عَمِلَ فی القُدرة عَرَفَ الأطباقَ السبعة، فإذا بَلَغَ هذه المنزلة صار یَتَقلَّب فی فکر بلطف و حکمة و بیان، فإذا بَلَغَ هذه المنزلة جَعَلَ شهوتَه و مَحَبَّتَه فی خالقه.
فإذا فَعَلَ ذلك نَزَلَ المنزلة الکبری، فعایَنَ رَبَّه فی قلبه و وَرِثَ الحکمةَ بغیر ما وَرِثَه الحکماء، و وَرِثَ العلم بغیر ما وَرِثَه العلماء، و وَرِثَ الصدقَ بغیر ما وَرِثَه الصدیقون.
إنَّ الحکماءَ وَرِثُوا الحکمة بالصَّمت، و إنَّ العلماءَ وَرِثُوا العلمَ بالطلب، وإنَّ الصِّدِّیقینَ وَرِثُوا الصِّدق بالخشوع و طول العبادة.
فَمَن أخَذَ بهذه المسیرة إمّا أن یَسْفُلَ و اما أن یُرفع، و أکثرهم الَّذی یَسْفُل و لا یرفع، إذا لم‌یَرعَ حَقَّ الله و لم‌یَعمَل بما أمِرَ به، فهذه صفة مَن لم‌یَعرِف الله حَقَّ معرفته و لم‌یُحِبَّه حَقَّ مَحبَّته، فلایَغُرَّنَّك صلاتُهم وصیامُهم و روایاتُهم و علومُهم فإنَّهم ﴿ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ ﴾؛[1-2]
ترجمه: در هفده بحار از ابن ظَبْیان[3] روایت می‌کند که، حضرت صادق ﷺ فرمود: صاحبان عقل کسانی بودند که به فکر عمل کردند تا اینکه محبت خدا را ارث

---

۱. سورهٔ مدثر (۷۴)، آیهٔ ۵۰.
۲. فضائل امیرالمؤمنین ﷺ (ابن عقده کوفی)، ص ۱۶۵؛ کفایة الأثر، ص ۲۵۷؛ بحارالأنوار، ج ۳۶، ص ۴۰۴، حدیث ۱۵ (و جلد، ج ۶۷، ص ۲۵، حدیث ۲۶).
متن روایت بر اساس بحارالأنوار چاپ جدید، اصلاح شد.
۳. در متن عربی و نیز در ترجمه فارسی «ابی ظبیان» ضبط شده است، با توجه به مصدر، اصلاح گردید.

بردند. پس قلبی که محبت خدا را دارا شد و ارث برد، روشن و نورانی گشته و لطف و فهم دقیق به سرعت دارا شود.

پس زمانی که لطف خدا بر او نازل شد، از اهل فواید گردیده است. وقتی که از اهل فواید شد، به حکمت تکلُّم کند. پس از آنکه سخن بـه حکـمت گـفت، دارای زیرکی گردیده؛ چون دارای این مقام شد، دارای توانایی شده، پس از آنکه دارای قدرت شد، عارف به هفت طبقه آسمان گردیده [است].

بعد از اینکه به این مقام رسید، برمی‌گردد و به [لطف و] حکمت و دانش و بیانْ در فکر و لطف فرو می‌رود؛ سپس میل و دوستی‌اش را در خالق و آفـرینندهٔ خود قرار دهد.

بعد از اینکه به این مرتبه رسید، به منزله و مرتبهٔ بزرگی نائل شده و پروردگار خود را در قلب خود معاینه کرده و دیده حکمت را ارث برده، به غیر نحوی که حکما ارث برده‌اند و دارای صدق و راستی شده، به غیر آنچه صـدیقین دارا شده‌اند و دارندهٔ علم و دانش شده، به غیر آنچه علما دارندهٔ او شدند.

حکمت را حکما به سکوت، ارث برده‌اند و علم را علما به طلب، دارا شده‌اند و صدیقین صدق را به خضوع و زیادی عبادت، دارا شده‌اند.

پس کسی‌که راه را به این طریق طی کرده و به این مقام رفیع رسید، یا پست شده و برمی‌گردد و یا بلند شده و ترقّی می‌کند.

و لکن زیادی آنها برمی‌گردند؛ زیراکه رعایتِ حق خدا نکنند و به آنچه امـر شده‌اند، عمل ننمایند.

صفت و نشانه اشخاصی که نشناخته‌اند خدا را حق‌شناختنش، این است! پس نماز و روزه و روایات و علوم آنها، تو را مغرور نکند؛ زیـراکـه آنـان مـانند خرهایی باشند که از شیر فرار کرده‌اند.

در بیان توحید قرآن کریم

انسان با اندک تَأمُّل می‌یابد که دارای قوه‌ای است که به وسیلهٔ آن، خوبی را از بدی تشخیص می‌دهد و حقایق را کشف و مطالب را درک می‌نماید؛ باطل را از حق و دروغ‌گو

را از راست‌گو، فعل نیکو را از ناشایست با آن، تمیز می‌دهد. این قوه و نور را، عقل و خِرد نامند که خداوند متعال به انسان عطا فرموده است تا شایستهٔ تَعَلُّقِ تکلیف گردد و با پیروی از آن، خداشناس شده و پیمبران را تصدیق و اوامر آنان را اطاعت نماید.

نور عقل، حجت باطنی خداوند است که بدون آن انبیا و رُسُل که حُجَج ظاهریه هستند شناخته نمی‌شوند.

نورِ عقل دارای ادراکات و مکشوفات مسلمی است مانند نیکوییِ احسان و بدیِ ستم که آنها را «مستقلات عقلیه» نامند.

و خود عقل گواهی می‌دهد که درک بسی مطالب و کشف پاره‌ای حقایق، از قوّهٔ او خارج است و عقل خود حکم می‌کند که در چنین مواردی باید به خالق عقول یا کسی که فرستادهٔ اوست، رجوع نمود.

و چون نفوس به واسطهٔ گناه‌کاری و سایر مقتضیات بشری، محجوب گشته و از درک حقایق باز می‌مانند، نیازمند به مُذَکِّری می‌باشند که حجاب ظلمت را پاره نموده و دل‌ها را به نور عقل روشن نمایند.

مُذَکِّرِ عقل و مددکارِ او ـ در کشف حقایق و هدایت بشر ـ انبیا می‌باشند که بشر را تَذکُّر به فطرت داده و با پیروی از عقل، سعادت‌مند یا حجت را بر آنان تمام کنند؛ ﴿ **لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ** ﴾؛[1]

[برای آنکه پس از پیامبران، برای مردم بر خدا حجتی نباشد].

و مردم ـ به حکم عقل ـ موظف‌اند که ندای منادی پروردگار را استماع نموده و چون حقیقت امر بر آنان مکشوف گردید، در پیروی درنگ ننمایند؛ و چون عقل خود را که در فهم مطالب و حقایق و شناختن اعمالی که موجب سعادت آنان است مستقل نمی‌یابند، به حکم عقل، لازم است که احکام فرستادهٔ خداوند را تعبداً بپذیرند وطبق آن عمل نمایند.

---

۱. سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۱۶۵.

شریعت مقدس اسلام، به موجب آیات و روایاتی که از حد شماره خارج است، حجت و برهان بودن عقل را بیان کرده است و آنان را که تابع فرمان عقل نیستند از حیوانات پست‌تر شمرده؛ ﴿ **إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لايَعْقِلُونَ** ﴾ ؛[1] [بدترین جانوران در نزد خدا، کران و لالانی هستند که عقلشان را به کار نمی‌گیرند].

و از عقلا و پیروان عقل تمجید فرموده و آنان را بشارتِ سعادت و رستگاری داده است.

حضرت امیرالمومنین علیه‌السلام در خطبهٔ شریفه می‌فرماید:

فَبَعثَ فیهم رُسُلَه و واتَرَ إلیهم أنبیائَهُ لیستأدوهُم میثاقَ فِطْرَته ویُذَکِّرُوهُم مَنسیَّ نعمَتهِ و یَحتَجُّوا عَلیهم بالتَّبلیغ و یُثیروا لهم دفائنَ العُقول؛[2]

ترجمه: پس برانگیخت خداوند در میان [مردم] فرستادگان خود را، و پیاپی فرستاد به جانب ایشان پیمبران خود را، تا طلب کنند[3] از آنان عهد فطرتی را که مخلوق شدند به آن، و بیاد دهند ایشان را نعمت‌های فراموش شدهٔ خداوند؛ و حجت تمام کنند بر آنها به رسانیدنِ رسالت، و برانگیزانند برای آنها گنج‌های عقول و افهام را که در فطرت ایشان مرکوز است.

در احکام عقلیه ـ که عقل مستقلاً در آنها حکم می‌کند ـ شرع مقدس مُؤکِّد و مُویِّد عقل می‌باشد، ولی مطالبی را که عقل ادراک نمی‌کند و به ملاک حکم احاطه ندارد، شارع مُقدَّس به وحی الهی بیان می‌فرماید و عقل متابعت آنها را واجب می‌شمارد.

پس در دین مقدس اسلام بلکه [در] تمام ادیان آسمانی عقل از طرف خداوند حجت و حاکم است؛ خواه [نسبت] به مطالبی که مستقلاً درک می‌نماید و خواه نسبت به مطالبی که از درک آنها عاجز است و متابعت شرع را لازم می‌شمارد.

---

۱. سورهٔ انفال (۸) آیهٔ ۲۲.

۲. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱.

۳. در متن بیان الفرقان «کند» آمده است.

بنابراین همان طوری که اگر عقل و حکم او حجت خداوند نبود، راه عذر مـردم بسته نمی‌شد، اگر انبیا هم مبعوث نمی‌شدند، حجت بر مـردم تـمام نـمی‌گردید؛ و تابعین انبیا عقل را برای درکِ تمامِ حقایق مادی و معنوی، کافی نمی‌دانند، بلکه خود را محتاج به نبی و رسول از جانب خداوند می‌دانند.

به این [مطلب] معلوم شد که طریق مِلِّیِّین، مخالف است با طریق فلاسفه و عرفا؛ و توضیح بیشتر در باب عقل و حقیقت آن را موکول به باب مخصوص عقل می‌نماییم.

پس از این مقدمه، شروع می‌نماییم در بیانِ اصل مطلب ـ‌که توحید خداوند است ـ به نحوی که قرآن مجید و روایات مبارکات ناطق است.

اولین مطلب این است که: اختلافی در اصولِ ادیان، بین انبیا نیست و تمام آنها به حقیقت واحد و خدای یکتای قادر متعال دعوت می‌نمایند:

﴿ **وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا** ﴾؛[1]

اگر قرآن از نزد غیر خدا بود، در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند.

چون حقیقت و واقع هر امری بیش از یک قسم نیست، پس اختلاف در تعریف و بیان آن حقیقت اَقلاً نشانهٔ بطلان یکی از دو تعریف است؛ مثلاً حـقیقت و واقـعیتِ انسان یکی بیش نیست، اگر دو تعریف برای حقیقت او نمودند نـاچار یکـی بـاطل خواهد بود؛ و اگر هر دو تعریف از کسانی باشد که احاطه بر حقیقت او نداشته باشند، ممکن است هر دو باطل و خلاف واقع باشد.

چون انبیای عظام به وحی الهی عالم هستند، خداوند حقایق اشیا را ـ‌کما هو ـ به آنان نشان داده، ناچار اختلافی در بین آنان نیست و دعوتی که می‌فرمایند دعوت به حق و ثابت و روشن و خود مُدَّعا، دلیل راستی و درستی آن است.

---

۱. سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۸۲.

* مقصود از ذکر آیه ـ‌در اینجا ـ این است که همین ملاک دربارهٔ پیامبران نیز هست و آنان همه از یک مـبدأ سخن گفته‌اند. (س).

ولی طریقه‌های بشری، مخالف با طریقهٔ خدایی و بعضی نیز با بعضی دیگر مخالف است و اساتید یک طریقه هم با یک‌دیگر اختلاف دارند. مسلم است که [این روش] مورد اطمینان نخواهد بود و پیروی از ایشان معصیتِ قادر متعال و موجب خسران می‌گردد.

انبیای عظام با بیان واضح و صدایی رسا ـ بدون اختلاف ـ به یک طریق دعوت می‌نمایند و راه آنان راهی است خدایی، و ایمن است از هر خطا و لغزش، و مُوصِل است به مراد و مقصود.

سپس گوییم که: انبیا و رسل و اوصیای آنان برای شناختن قادر متعال، طریق را منحصر به تَذکُّر به آیات و علامات الهیه که موجودات آفاق و اَنفُس می‌باشد دانسته‌اند و نیز بیان فرموده‌اند که: معرفت خداوند، فطری و جِبِلّی هر بشر است.

پس در وصول به معرفت الهی، محتاج به برهان «إن» و «لِمّ» ـ که مبتنی بر ابطال دور و تسلسل است ـ نیستیم، بلکه چون انسان را به فطرت خود متوجه سازند و مُتَذکِّر نمایند، خدای خود را می‌یابد؛[1]

---

۱. فطرت به معنای یافت و شهود و وجدان، در آیات و احادیث به خوبی دیده می‌شود: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؛ به دین حنیف (یکتا پرستی) روی آور، فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت آفریده است (سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۳۰).

﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾؛ چون به کشتی نشینند خدا را با اخلاص در دین او خوانند (سورهٔ عنکبوت (۲۹)، آیهٔ ۶۵).

در بحثِ «آیت بودن انسان و ظهور معرفت فطری» احادیثی در متن کتاب آمده است که معرفت فطری در آنها ترسیم شده است.

معرفت فطری در هر نوع اضطراری آشکار می‌گردد و همین موارد، جای تذکر به فطرت و به خود آوردن انسان‌های غفلت زده‌اند که آدمیان را به باز نگری در این حالتشان وا دارند و تَجَلّی معرفتِ فطری را به آنان بنمایانند. احادیث و آیات در این موارد، حالتی را تذکر می‌دهند که هیچ گونه زمینهٔ استدلال در آن نیست، بلکه در آن حالت، دریافت و وجدان حق است بی تکیه بر استدلال.

فطرت گاهی به معنای کشش و میل درونی می‌باشد بی آنکه حالت اضطرار و اضطرابی در کار باشد.

این معنا، مفهومی است که در روان‌شناسی مطرح است و آثار مختلف در ارتباط با این میل و کشش، به صورت ←

﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾ ؛[1]
پیامبرانشان گفتند: آیا در خدا شکی هست؟! (او که) پدیدآورندهٔ آسمان‌ها و زمین است.

از مطالب مهمی که هر شخصِ عاقل میل وافر و اشتیاق کامل بدان دارد شناختن خالق و خداوند خود می‌باشد؛ لذا هر دسته از طبقات بشر از راهی توجه به ساحتِ قُدس او نموده و خواهان تَقرُّب می‌باشد، اگر چه بسیاری از آنان دچار اشتباه در مصداق شده و مخلوقاتی مانند خورشید و ماه را معبود خود شمرده یا [آنها را] وسیله‌ای برای تَقرُّب به خداوند واقعی دانسته‌اند.

و همچنین طریق شناسایی خداوند یکتا را به عقل و سلیقهٔ خود تعیین نموده‌اند؛ و چون راهی که مصنوع فکر بشر باشد از خطا ایمن نیست، سالکین آن دچار خطا و لغزش بسیار گردیده‌اند.[2]

← معبودها و معبدهای گوناگون در اثر اشتباه و انحراف پدید آمده. بدیهی است که این میل و کشش، کار طبیعت نیست؛ چون میل و کشش به حقیقتی می‌باشد که طبیعی و مادی نیست.

حجیت فطرت ـ به معنای نخست ـ به خودِ آن است؛ زیراکه شهود و دریافت درونی است و بالاتر از شهود و دریافت درونی و وجدانی، چیزی نیست. در معنای دوم ـ چنان‌که گفته شد ـ ایجاد چنین حالتی در انسان نمی‌تواند عامل طبیعی داشته باشد، لیکن در مواردی که این گونه حالتی پیش آمد بررسی و بازنگری دقیق در آن، می‌تواند روشن‌گر حقیقت درونی انسان باشد و داده‌های وجدانی را روشن سازد.

و گاهی فطرت به معنای درک استدلالی روشن است، که وضوح و صراحت خاصی دارد. و هرکسی مقدمات آن استدلال را در نظر آورد، نتیجه را درک می‌کند و تردیدی برای او باقی نمی‌ماند و به اصطلاح از نوع مسائلی است که تصور آن موجب تصدیق آن است؛ «قضایا قیاساتها معها».

روشن است که خداشناسی، به هر سه معنای یاد شده، فطری است و آیاتی نیز بر آن دلالت دارد که در کتاب به آن اشاره شده است. (س).

۱. سورهٔ ابراهیم (۱۴)، آیهٔ ۱۰.

۲. در ارتباط با عقل و کاربرد آن، مطالب زیر را باید در نظر گرفت:

الف) شکی نیست که آنچه بالذات حجت است درک صریح و روشن است، و هر گاه برای انسان چنین ادراکی ←

و دو راه مهمی که بشر برای نیل به این مقصدِ عُظمی ایجاد نموده، فلسفه و عرفان است.

و چون خداوند متعال می‌داند اگر بشر به خود واگذاشته شود با عقل ناقص خود نمی‌تواند به مقصود و نتیجهٔ اصلی خلقت ـ که رسیدن به منتهای عبودیت است ـ نایل شود و از رحمت‌های بی پایان او محروم می‌ماند، لذا راه معرفت و رسیدن به حقیقت و شناسایی خود را به وسیلهٔ پیامبران تَذکُّر داده تا حجت بر مردم تمام شود و از جانب

← به وجود آید و ابهامی ـ به هیچ وجه ـ در آن نباشد حجت خواهد بود. بر اساس این درک، نفی و اثبات انجام می‌گیرد، مانند امتناع اجتماع نقیضین.

بنابراین آنچه مانند اجتماع نقیضین باشد ـ یعنی درک صریح بی‌ابهام در آن داشته باشیم ـ مورد قبول است.

ب) از ویژگی‌های این عقل این است که مورد قبول عموم عقلاست و لذا ادراکاتی که عقلا با هم اختلاف دارند، از این مقوله نمی‌باشد و در نتیجه بر نقل مستند و روشن، مقدم نخواهد بود؛ و نیز آنچه بر چنین ادراکاتی روشن، مبتنی باشد پذیرفتنی است.

پس به تعبیر اصطلاحی، آنچه با عقل ضروری درک شود و یا نظری باشد که متکی بر عقل ضروری است، حجت است.

در چنین مواردی اگر نقل با چنین عقلی مخالف باشد، مردود است یا باید توجیه و تأویل شود.

البته چنین نقلی در مکتب وحی وجود ندارد و آنچه به نظر می‌رسد که چنین است تأویل آن در خود مکتب بیان شده است؛ چون: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ (سورهٔ فجر (۸۹)، آیهٔ ۲۲) و ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾ (سورهٔ حجر (۱۵)، آیهٔ ۲۹) و در صورتی که در مواردی چنین عقل ضروری یا متکی به عقل ضروری وجود نداشته باشد و نقل، مخالفِ با استدلالات عقلی ـ آن دسته استدلالاتی که در سطح عقل ضروری نیست ـ باشد، از نقل هرگز رفع ید نمی‌شود، بلکه نقل در هر سطحی از اطمینان (یعنی استناد به وحی) باشد در همان سطح معتبر است (یعنی به نوسان صحّت نقل).

بنابراین اگر در صحت سند و روشنی دلالت خدشه‌ای نبود، بی‌تردید آن نقل حجّت است.

بدیهی است که چنین ادراکاتی بسیار محدودند و آنچه بیشتر در کتاب‌ها مطرح می‌باشد استدلالاتی است که به این پایه نمی‌رسد و از حجیت ذاتی برخوردار نیست. البتّه ـ چنانکه شیخ انصاری در فرائد الأصول، ج ۱، ـ ص ۵۷ فرموده است ـ هرگاه از دلیل عقلی، قطع حاصل شود، دلیل نقلی نمی‌تواند معارض آن باشد؛ و اگر نقلی یافت شود که در ظاهر با دلیل عقلی معارض است اگر نتوان آن را طرح کرد باید تأویل گردد و هرگاه از دلیل نقلی قطع پدید آید (مانند قطعی که از اجماع همه شرایع بر حدوثِ زمانی عالم هست) قطع برخلاف آن از دلیل عقلی ـ مثل استحالهٔ تخلّف اثر از مؤثّر ـ جایز نمی‌باشد، و اگر از آن صورت برهانی رخ نماید، شبهه‌ای است در مقابل امر بدیهی. (س).

او نقص و ناتمامی در رسیدن به مقصود نباشد.

پس تنها طریقی که متابعت آن موجب سعادت ابدی گردد، همانا راه انبیای عظام علیهم السلام است که راهی سهل و ساده و عمومی و مَصون از خطر می‌باشد. آنچه بیشتر از هرچیز، مدعای ما را ثابت می‌سازد ملاحظه در احوال رهروان این طریق است که چگونه به مقصود اصلی نایل شده‌اند و عظمت علمی و عملی آنان جهانی را به خود متوجه ساخته است بدون اینکه تفکرات فوق‌العاده فلاسفه و ریاضت‌های طاقت فرسای صوفیه را مُتَحَمِّل شوند.

این است که خداوند می‌فرماید:

﴿ لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لايَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلاَّ كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلاَّ فِي ضَلاَلٍ ﴾؛[1]

[دعوت به حق برای خداوند است و کسانی که غیر او را می‌خوانند به چیزی پاسخشان نمی‌دهند مگر مثل کسی که دو دست به سوی آب بگشاید تا به دهان برساند و نتواند که آب به دهان رساند و دعوت کافران جز در هدر و تباهی نیست].

آشکار است که فهم و عمل به طریقی که مطابق با فطرت بشر باشد آسان‌تر است؛ لذا دین اسلام ـ بلکه تمام ادیان آسمانی که (قبل از تحریف) مطابق با فطرت بشرند ـ راه معرفت را منحصر به تَذکُّر از موجودات و تأمل و تَدبُّر و تَذکُّر به فطرت دانسته‌اند و بیان فرموده‌اند که: معرفت قادر متعال، فطری بشر است که هرکس با اندک تأمل و رفع حجابِ تَعصُّب و اَوهام و تقلید آباء، اذعان و اعتراف به خدای تعالی نماید؛ و با دوری از معاصی و بندگی خداوند، معرفت او پیوسته بیشتر شود و سعادت ابدی را دریابد.

در قرآن مجید و روایات وارده از پیغمبر صلی الله علیه و آله و ائمه طاهرین علیهم السلام کراراً اشاره شده است به اینکه «معرفت خداوند» فطری بشر است و پیغمبر هم مُذکِّر به فطرت و پیدا کنندهٔ آن است.

---

۱. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۱۴.

و به طوری که از اَخبار کثیره استفاده می‌شود خداوند متعال قبلاً بشر را در عـالم «ذَرّ» به صورت ذرّی، خلق فرموده و معرفت خود را در ذاتِ آنان قرار داد و چون از مجرای توالُد و تناسُل، قَدَم به این جهان گذاشتند به جهاتی[1] آن معرفت فراموش شده را به یادشان آورد و انبیای عظام ﷺ مذکر (یـادآورنده) بشـر مـی‌باشند، و مـعرفت خداوند ذاتی، دایمی و همیشگی است.[2]

و این معرفت ـ که لازمه ذاتی انسانی ذی شعور است ـ با اندک تأملی برایش روشن گردد و چون انسان ذاتاً مخلوق و محتاج است، هنگامی که فـقر و احـتیاج خـود را مشاهده نماید ناگزیر به خالق اعتراف نماید و همین، عین معرفت به خالق است.

با این وصف، محتاج به برهان منطقی اصطلاحی و اثبات برهان [استحاله] دور و تسلسل نیست.

و بالجمله، معنی فطری بودن «معرفت خداوند» این است که: خلقت بشر ملازم با علم و وجدان مخلوقیت و احتیاج و مصنوع بودن است. در این صـورت، نـاچار اعتراف به صانع و خالق قادر خود می‌نماید.

شایسته است بعضی از آیات و روایات وارده در این باب، ذکر شود تا به برکتِ آنها مطلب روشن و حقیقت واضح و ایمان کامل گردد.

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لايَعْلَمُونَ ﴾؛[3]

به پای دار قصد خود را برای دینی که به حق است فطرت آن‌چنانی که خداوند

---

۱. به جهاتی: به صورت‌های گوناگون؛ مانند وقتی‌که انسان در تنگنای شدید واقع می‌شود و حالت توسّل و انابهٔ ویژه‌ای به او دست می‌دهد.

۲. از این رو همگانی و همه جایی است و گاه به واسطهٔ آلودگی به هوا و علائق نفسانی مستور مـی‌گردد، لیکـن محو و نابود نمی‌شود به خلاف آنچه در اثر عادت پیش می‌آید که این سه خصوصیت را ندارد؛ یعنی همگانی، همه جایی و همیشگی نیست. (س).

۳. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۳۰.

آفرید مردم را بر آن، و تبدیل برای خلقت خدایی نیست، اینست دین پابرجـا ولکن اغلب مردم نمی‌دانند.

فی التوحید مسنداً عن زراره قال: قلتُ لأبی جعفر ﷺ:

أصلَحَكَ الله! قول الله ـعزّوجلّـ فی كتابه ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؟

قال: فَطَرَهم علی التوحید عند المیثاق علی معرفته أنَّه رَبُّهم.

قلت: و خاطَبُوه؟

قال: فَطَأطَأ رَأسَه، ثُمَّ قال: لولا ذلك، لم‌يَعلَمُوا مَن رَبُّهُم و لا مَن رازقُهُم![1]

[زراره می‌گوید از امام باقر ﷺ پرسیدم: خدا (امور) تو را سر و سامان دهد. خدای بزرگ می‌فرماید: «این فطرتی است که خدا مردمان را بر آن سرشت» مقصود از این سخن چیست؟
امام ﷺ فرمود: خدا در میثاق مردم را بر یکتاپرستی سرشت؛ بر معرفت خودش به اینکه او پروردگارشان است.
زراره می‌گوید: پرسیدم: آیا مردم او را مخاطب ساختند؟
امام ﷺ سرش را تکان داد، سپس گفت: اگر چنین نبودکه، مردم پروردگار و روزی دهنده‌شان را نمی‌شناختند!].

و فیه ایضاً مسندا عن زراره عن أبی‌جعفر ﷺ قال:

سألتُهُ عن قول الله، عزوجل: ﴿حُنَفَاءَ لِلّهِ غَيْرَمُشْرِكِينَ بِهِ﴾[2] و عن الحنیفیّة، فقال هی ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾[3]

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۳۰، حدیث ۸؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۷۸، حدیث ۱۰.
۲. سورهٔ حج (۲۲)، آیهٔ ۳۱.
۳. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۳۰.

و قال فطرهم الله على المعرفة.
قال زرارة وَسألتُه عن قول الله عزّوجلّ ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِى آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾[۱] قال أخرَجَ مِن ظَهْر آدم ذُرّيّتَه إلى يَوم القيامة، فَخَرَجُوا كالذَّرِّ فَعَرَّفَهُم و أراهم صُنعَه،[۲] و لولا ذلك لَم‌يَعرِف أحدٌ رَبَّه؛ و قال: قال رسول الله ﷺ كُلُّ مولود يُولَدُ عَلَى الْفطرة؛ يعنى على المعرفة بأنَّ الله ـ عزوجل ـ خالقه، فذلك قوله ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ ﴾[۳-۴]؛

[ترجمه روایت بر اساس توحید صدوق، چنین است:
زراره می‌گوید: از امام باقر ؑ دربارهٔ این آیه پرسیدم: «درحالی‌که یکتاپرست هستید و به خدا شرک نمی‌ورزید» و از (دین) حنیف؟
امام ؑ فرمود: «آن فطرتی است که خدا مردم را بر آن سرشت، هیچ تبدیل (و دگرگونی) برای آفرینش خدا نیست»، و فرمود: خدا مردم را بر معرفت (و شناختِ) خود سرشت.
زراره می‌گوید: دربارهٔ این سخن خدای بزرگ از آن حضرت سؤال کردم که

---

۱. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۲.
۲. در اصول کافی، ج ۲، ص ۱۲، حدیث ۴ «و أراهم نفسه» آمده است. و همین عبارت با سایر روایاتی که در بیان معرفت و شناخت خداوند در عالم ذرّ وارد شده مناسب‌تر است و بر این اساس احتمال اشتباه در نسخهٔ توحید صدوق قوی به نظر می‌رسد، اگرچه این احتمال نیز داده شده که مراد از صنع (بنا بر نسخهٔ توحید) اصل معرفت و شناخت خداوند متعال باشد چنان‌که در روایات متعددی وارد شده: معرفت، صنع خدا و فعل اوست (بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۲۰) و این همان معرفت فطری است که سرآغازش در عالم ذرّ بوده و با شناخت خداوند به وسیلهٔ عقل و پی بردن از مصنوع به صانع متفاوت است (نگاه کنید به: تنبیهات حول المبدء و المعاد، ص ۱۲۳).
۳. سورهٔ لقمان (۳۱)، آیهٔ ۲۵.
۴. توحید صدوق، ص ۳۳۱، حدیث ۹؛ نیز نگاه کنید به، اصول کافی، ج ۲، ص ۱۲، حدیث ۴؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۷۹، حدیث ۱۱.

می‌فرماید: «هنگامی که پروردگارت از نسل بنی آدم پیمان گرفت...»، امام علیه‌السلام فرمود: خدا از پشت آدم علیه‌السلام ذُریه‌اش را تا روز قیامت بیرون آورد، آنان به صورت موجودات ذره‌ای (و بسیار کوچک) بیرون آمدند! پس خداوند آفرینش خویش را به آنان شناساند و نمایاند و اگر این نبود هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت.

و امام علیه‌السلام نقل کرد که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: هر نوزادی بر فطرتِ (الهی) زاده می‌شود؛ یعنی بر این معرفت که خدای بزرگ، خالق اوست، و این همان سخن خداست که می‌فرماید: «اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفرید، البته که می‌گویند: خدا»].

و از این قبیل روایات در توحید صدوق و سایر کتبِ معتبر زیاد است. پس به موجب آیات و روایات، معرفت خداوند فطری و از لوازمِ ذات است و معنی دعوت به دین حنیف، همین تذکر به فطرت است؛ چنان‌که در مورد دعوت حضرت ابراهیم علیه‌السلام بود:

﴿ وَكَذَلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّى فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاأُحِبُّ الآفِلِينَ ﴾ ؛[1]

[و این چنین ما ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم می‌نمایانیم (تا آنها را دریابد) و برای اینکه از یقین داران باشد؛ چون شب سایه گسترد ستاره‌ای دید، گفت: این پروردگار من است! پس چون (آن ستاره) غروب کرد گفت: من از دیده پنهان شدگان را دوست نمی‌دارم!].

إلى قوله تعالى:

﴿ يا قَوْمِ إِنِّى بَرِىءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِى فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ ؛[2]

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۷۵ ـ ۷۶.

۲. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۷۸ ـ ۷۹.

[ای قوم من! من از آنچه شما شرک می‌ورزید بیزارم؛ مـن رو سـوی کسـی می‌کنم که آسمان‌ها و زمین را آفرید، یکتا پرستم و از مشرکان نمی‌باشم].

چون غروب نمودن و غایب شدن، از آثار و لوازم مخلوقات است، فرمود: اینها مانند خودم آثار مخلوقیت دارند! پس لیاقت خالقیت نخواهند داشت و خـالق مـن کسی است که آسمان و زمین را آفریده است.

چون در زمان حضرت ابراهیم علیه‌السلام غالب مردم ستاره و خورشید را می‌پرستیدند و حضرت آنها را خدا نمی‌دانست، به طریق سؤال استفهام فـرمود: آیـا چـیزهایی کـه دارای طلوع و غروب و آثار مخلوقیت باشند، خالق من هستند؟!

چون دوستی حضرت پروردگار از لوازم قهریّهٔ معرفت او است، لذا نفی الوهیت ماه و ستاره و خورشید را به «نفی مَحَبَّت» تعبیر فرمود.

از اشخاص عاقل و منصف سؤال می‌شود که: آیا مخلوقیت و عجز و احتیاج خود را درک نمی‌کنند؟[1] آیا هرچه راکه مشاهده می‌کنند آثار بیچارگی و مصنوعیت و نشانهٔ علم و قدرت خالق را در آن نمی‌بینند؟ همین است معنی معرفتِ فطری![2] بلی، این معرفت، محتاج به تَذکُّر است؛ زیرا غفلت و نسیان، مانع ظهورِ این امر فطری است.

تنبیــه

باید دانست که در انسان جهاتی موجود است که باعث غفلت و نسیان از معبود گردد. شکی نیست جسم و روح، در تحت تأثیر و تَأثُّر یک‌دیگر می‌باشند و هر مقدار مزاج از حَدِّ اعتدال خارج شود در روح به همان مقدار نیز مُؤثِّر است. اگر مراعاتِ حـفظ اعتدال نشود، موجب غفلت روح گردد.

---

۱. در متن «نمی‌کنید» ضبط شده است.

۲. این، فطرت به معنای سوم است ـ که در بحث فطرت یاد شد ـ و آن استدلال روشن و «و قضایا قیاساتها معها» بود؛ چنان‌که (در پانویس ص ۷۹ ـ ۸۰) تبیین گشت. (س).

و از جمله اموری که موجب غفلت و نسیان از معبود متعال است نافرمانی از عقل و رو گردانیدن از حق است، بلکه خود اِعراض از حق، توجّه بـه غـیر خـدا است و بالنتیجه منجر به تکذیب اوامر الهی، بلکه منتهی به انکار خداوند گردد.

﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَـاتِ اللهِ وَكَـانُوا بِـهَا يَسْتَهْزِؤُون﴾ ؛[1]

یعنی: پس سرانجام کسانی که اعمال زشت را به جا آورند این است که تکذیب نمایند آیات خداوند را و به آنها سُخْرِیه نمایند.

و نیز از جمله اموری که موجب غفلت و اعراض از حق است تقلید پدران جسمی و روحی است؛ زیراکه آشکار است که تـقلید و اعـتماد بـه قـول دیگـران در عـقاید شخص، مؤثر می‌باشد و به جهات مذکوره است که در آیات و روایات شریفه به اموری که موجب غفلت و نسیان از خالق است اشاره شده و به کلیه اموری که موجب سلامتی بدن و صفای روح است ـ از انعقاد نُطفه تا هنگام مرگ ـ تأکید بلیغ شده و تقلید عقاید و افعالِ پدران مذمت شده است؛ چنان‌که از قول کفار دربارهٔ تقلید پدران می‌فرماید:

﴿ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴾ ؛[2]

[ما پدرانمان را بر آیینی یافتیم، و بر آثارشان اقتدا می‌کنیم].

﴿ قَالُواْ أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴾ ؛[3]

[گفتند: آیا به‌سوی ما آمده‌ای که تنها خدا را بپرستیم و آنـچه را پـدرانـمان می‌پرستیدند واگذاریم؟! اگر راست می‌گویی، تهدیدهایی که بـه مـا وعـده می‌دهی، بیار!].

---

۱. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۱۰.
۲. سورهٔ زخرف (۴۳)، آیهٔ ۲۳.
۳. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۷۰.

و یکی از جهات غفلت و اعراض از خداوند آن است که خداوند کسی را به خود واگذارد؛ یعنی پس از هدایت و اتمامِ حجت، چون شخص نافرمانی ورزد و از حکم عقل سرپیچد، مستَحقِّ خذلان گردد که در این موقع، او را یار و مددکاری نیست و به هر بدبختی و ضلالت و شقاوت دچار شود.

چند آیه برای نمونه ذکر می‌گردد:

﴿ مَن يُضْلِلِ اللّٰهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ ؛[1]

[هرکس را که خدا گمراه کند هیچ هدایت‌گری برایش نیست، و آنان را وامی‌گذارد تا در سرکشی خویش سرگردان بمانند].

﴿ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾ ؛[2]

[در دل‌هاشان مرضی است و خدا نیز بر مرضشان بیفزود و به کیفر دروغی که گفته‌اندبرایشان عذابی است دردآور].

﴿ اللّٰهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ ؛[3]

[خداست که آنها را ریشخند می‌کند و آنها را وامی‌گذرد تا همچنان در طغیان خویش سرگردان بمانند].

﴿ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلاً غَيْرَ الَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزاً مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴾ ؛[4]

[ستمکاران سخنی جز آنچه به آنها گفته شده بود آوردند؛ و بر آنان به جزای نافرمانی که کرده بودند، عذابی آسمانی فرو فرستادیم].

---

۱. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۸۶.

۲. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۰.

۳. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۵.

۴. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۵۹.

چنان‌که معلوم شد بعضی امور باعث غفلت و نسیان از خالق یکتا و حجاب ظهور فطرت اولیه شود؛ لذا بشر محتاج به مُذکِّری است که آنچه را دیده و دانسته و غفلت دارد، به خاطر او آورد و به همین جهت، پیغمبران و قرآن مجید ـ در کلام خداوند ـ مُذکِّر و تَذْکِرَه نامیده شده‌اند.

معلوم است شخص یا کلامی در صورتی مُذکِّر نامیده می‌شود که مطلب فراموش شده را به یاد آورد و کمتر سوره‌ای است که این مطلب را بیان نکرده باشد و اجمالاً چند آیه ذکر می‌شود:

﴿ كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلاَ يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾؛[۱]

[کتابی است بر تو نازل شده، نباید در سینه‌ات حَرَج (و احساس دل‌تنگی) از آن راه یابد! تا با آن بیم دهی، و یادآوری برای مؤمنان باشد].

﴿ ... وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾؛[۲]

[و در اخبار این پیامبران، بر تو سخن حق آمد، و برای مؤمنان موعظه و مایهٔ تذکر است].

﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾؛[۳]

[آیا آنان را این بسنده نیست که بر تو کتاب فرستادیم که بر آنها تلاوت می‌شود؟! در این کتاب برای گروهی که ایمان می‌آورند رحمت و یادآوری است].

---

۱. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۲.
۲. سورهٔ هود (۱۱)، آیهٔ ۱۲۰.
۳. سورهٔ عنکبوت (۲۹)، آیهٔ ۵۱.

و آیات کثیرهٔ دیگر، از جمله:

﴿ فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى * سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَى ﴾ ؛[1]

[تذکر بده اگر یادآوری سود می‌بخشد! آنکه می‌ترسد پند می‌پذیرد].

﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ ؛[2]

[و این قرآن را آسان قرار دادیم برای یادآوری (پندگیری) آیا پند گیرنده‌ای هست؟].

﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴾ ؛[3]

[پس تذکر بده که تو تنها یاد آورنده‌ای].

﴿ ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ﴾ ؛[4]

[سوگند به قرآن دارای ذکر (عنصر یادآوری)].

﴿ طه * مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلاَّ تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى ﴾ ؛[5]

[طه، ما آیات را بر تو نفرستادیم که نگون‌بخت شوی مگر یادآوری برای آن که می‌ترسد].

و در مواضع دیگر قرآن مجید:

﴿ إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً ﴾ ؛[6]

[این (قرآن) یاد آورنده‌ای است برای هرکس که راهی سوی پروردگارش برگیرد].

---

۱. سورهٔ اعلی (۸۷)، آیهٔ ۹ـ۱۰.

۲. سورهٔ قمر (۵۴)، آیهٔ ۴۰.

۳. سورهٔ غاشیه (۸۸)، آیهٔ ۲۱.

۴. سورهٔ ص (۳۸)، آیهٔ ۱.

۵. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۱ـ۳ (روشن است که مقصود در اینجا آیهٔ سوم این سوره است، درحالی‌که آیهٔ سوم در متن، پس از چهار آیهٔ بعد، جداگانه ذکر شده است).

۶. سورهٔ مزمل (۷۳)، آیهٔ ۱۹.

﴿كَلاَّ إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ * فَمَن شَاء ذَكَرَهُ﴾؛[۱]

[نه چنین است! آن قرآن تذکره است، هرکه خواهد (و خواستار باشد) یـاد می‌آورد و از آن پند می‌گیرد].

﴿وَإِنَّهُ لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾؛[۲]

[و آن قرآن مسلّماً یادآورنده‌ای است برای پرهیزکاران].

﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾؛[۳]

[چه شده است که آنان از تذکّر و یادآوری روی‌گردان‌اند].

﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾؛[۴]

[قرآن نیست مگر یادآوری برای جهانیان].

﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُواْ﴾؛[۵]

[و به راستی، ما در این قرآن (حقایق را) گونه‌گون بیان کردیم، تا پند گیرند].

﴿لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾؛[۶]

[برای هرکس که بخواهد عبرت گیرد یا بخواهد سپاسگزاری نماید].

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾؛[۷]

[در این (عناصر و معارف) تذکّری است برای کسی که دارای قلب (زنـده) باشد یا حضور یابد و گوش فرا دهد].

---

۱. سورهٔ مدثر (۷۴)، آیهٔ ۵۴ـ۵۵.
۲. سورهٔ حاقه (۶۹)، آیهٔ ۴۸.
۳. سورهٔ مدثر (۷۴)، آیهٔ ۴۹.
۴. سورهٔ تکویر (۸۱)، آیهٔ ۲۷.
۵. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۴۱.
۶. سورهٔ فرقان (۲۵)، آیهٔ ۶۲.
۷. سورهٔ ق (۵۰)، آیهٔ ۳۷.

﴿ أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ ﴾ ؛[1]

[چه جای یادآوری برای ایشان است (پیش از این) رسولی روشن‌گر برایشان آمد].

﴿ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ * لِمَن شَاء مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴾ ؛[2]

[این قرآن، یادآوری است برای جهانیان؛ برای کسی از شما که بخواهد در راه راست استوار بماند].

﴿ أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ ﴾ ؛[3]

[آیا در شگفت شدید از اینکه به یادآورنده‌ای از پروردگارتان بر شخصی از شما فرود آمد].

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ ؛[4]

[ما این (کتاب) یادآورنده را فرو فرستادیم و خود پاس‌دار آنیم].

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِى نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ ﴾ ؛[5]

[ای کسی که (کتاب) یادآور بر او فرود آمد].

﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ﴾ ؛[6]

[این (کتاب) یادآورنده را سویت فرو فرستادیم تا برای مردم آنچه را به‌سوی ایشان نازل شده است تبیین کنی].

﴿ آتَيْنَاكَ مِن لَّدُنَّا ذِكْرًا ﴾ ؛[7]

[و از نزد خودمان تو را (کتاب) یادآورنده‌ای دادیم].

---

۱. سورهٔ دخان (۴۴)، آیهٔ ۱۳.

۲. سورهٔ تکویر (۸۱)، آیهٔ ۲۷ـ۲۸.

۳. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۶۳.

۴. سورهٔ حجر (۱۵)، آیهٔ ۹.

۵. سورهٔ حجر (۱۵)، آیهٔ ۶.

۶. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۴۴.

۷. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۹۹.

﴿ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴾ ؛[۱]

[یا برای آنان تذکری پدید آورد].

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴾ ؛[۲]

[کسانی که به (این کتاب) یادآورنده آن‌گاه که نزدشان آمد کافر شدند، و این کتابی است بس عزیز (و نفیس)].

﴿ فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * [وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴾] ؛[۳]

[پس چنگ‌آویز به آنچه بر تو وحی شده که تو بر راه راست، استواری و این مایهٔ یادآوری تو و قوم تو است و به زودی سؤال خواهید شد].

﴿ إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ ؛[۴]

[نیست آن مگر ذکر (و یادآورنده) و قرآن روشن‌گر (که حق را از باطل جدا می‌سازد)].

و از این قبیل آیات ـ که بیان می‌کند قرآن مجید «ذِکر» و «تَذْکِره» و «ذِکْری» و «مُذکِّر» است ـ بسیار است.

و نیز آیاتی در قرآن مجید است که دلالت می‌کند بر اینکه حضرت ختمی مرتبت ﷺ مُذکِّر می‌باشد.

چند روایت در این باب نیز نگاشته می‌شود:

عن العیاشی عن امیرالمؤمنین علیه‌السلام عن رسول الله ﷺ عن جبرئیل فقال:

یا محمد، سیکون فی أمّتك فتنة! قلتُ فما المَخْرَجُ منها؟ فقال: کتاب

---

۱. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۱۱۳.

۲. سورهٔ فصلت (۴۱)، آیهٔ ۴۱.

۳. سورهٔ زخرف (۴۳)، آیهٔ ۴۳ـ۴۴.

۴. سورهٔ یس (۳۶)، آیهٔ ۶۹.

الله ! فيه بيانُ ما قَبْلَكم مِنْ خبر ، و خبرُ ما بَعْدكم ، و حُكْمُ ما بينكم ، و هو الفصل ، ليس بالهَزْل ! مَن وليّه مِن جَبّار فَعَمِلَ بغيره ، قَصَمَهُ الله ، و مَنِ الْتَمَس الهُدى في غيره أضَلَّه اللهُ ؛ و هو الحَبلُ المَتين ، و هو الذكرُ الحكيم ، و هو الصراطُ المستقيم .

إلى أن قال :

و لاتَنْقَضى عجائِبُه و لايَشبَع منه العلماء ... و مَنِ اعْتَصَم به هُدِيَ إلى صراط مستقيم .[1]

عیاشی از حضرت امیر علیه السلام نقل کند که آن حضرت از رسول‌خدا صلی الله علیه و آله و رسول‌خدا صلی الله علیه و آله از جبرئیل نقل کند که گفت جبرئیل :

ای محمد ، به زودی واقع شود در امت تو فتنه و امتحانی! فرمود : مَخْرَج [راه خروج] از آن چیست ؟ عرض کرد : کتاب خدا ، که در اوست بیان گذشته شما و حکم بین شما و جدا کنندهٔ حق از باطل است و نیست بی‌فایده ؛ ستمکاری که روگرداند از آن و عمل کند به غیر آن ، خدا او را درهم شکند و کسی که طلب کند هدایت را از غیر او خداوند او را گمراه کند .

و او ریسمان محکم وذکر حکیم است و او راه مستقیم است ؛ تمام نمی‌شود عجائب قرآن و سیر نمی‌شوند از او علما ، کسی‌که چنگ زند به قرآن به سوی راه راست راه یابد .

عن العياشي عن السيد المجتبى عليه السلام قال :

قيل لرسول الله صلی الله علیه و آله إنَّ أمَّتك سَيُفتتنُ فَسُئِلَ ما المَخْرَج من ذلك ؟ فقال صلی الله علیه و آله : كتابُ الله العزيز الذى ﴿ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[2] مَن ابْتَغَى العلمَ فى غيره أضَلَّه اللهُ.

---

۱. تفسیر عیاشی ، ج ۱ ، ص ۳ ، حدیث ۲ ؛ بحارالأنوار ، ج ۸۹ ، ص ۲۵ ، حدیث ۲۵ .
۲. سورهٔ فصلت (۴۱) ، آیهٔ ۴۲ .

إلی أن قال:

و هو الذکرُ الحکیم و النورُ المُبین و الصراطُ المُستقیم؛ فیه خبرُ ما قَبْلَکم و نَبَأ ما بَعْدکم، و حکمُ ما بَیْنَکم، و هو الفصلُ لیس بالهَزْل؛[1]

عیاشی از حضرت مجتبی علیه‌السلام نقل کند که آن حضرت فرمود:

گفته شد به حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله به زودی امت شما امتحان شوند! مَخْرَج از آن چیست؟ فرمود: کتاب خدای عزیز «که باطل از پس و پیش او راه نیابد، نازل شده از حکیم حمید» کسی که طلب کند علم را در غیر آن، خداوند گمراهش کند.

قرآن است ذکر حکیم و نور مُبین و راه راست، در اوست خبر قبل شما و خبر بعد شما و حکم بین شما، و جداکنندهٔ حق و باطل است و نیست بیهوده.

فی تفسیر الامام علیه‌السلام قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله:

إنَّ هذا القرآن هو النورُ المُبین و الحَبْل المَتین و العروةُ الوُثقی و الدَّرجَةُ العُلیا و الشفاءُ الأشفی و الفضیلةُ الکُبری و السَّعادةُ العُظمی؛ مَنِ اسْتَضاءَ به نَوَّرَه اللهُ، و مَن عَقَدَ به أمُورَه عَصَمَه اللهُ.[2]

در تفسیر امام است که حضرت رسول فرمود:

این قرآن، نور آشکارا و ریسمان محکم و دستگیره‌های محکم و درجه و مرتبهٔ اَعلا و شفا دهنده‌ترین شفادهندگان و سعادت عظیم و بزرگ‌تر فضیلت است؛ کسی که به قرآن طلب نور نماید خداوند او را نورانی کند، و کسی که امور خود را به قرآن پیوند زند خداوند او را نگه‌داری کند.

پس دعوت قرآن و انبیای عظام، دعوت و تَذکُّر به معرفت فطری مرکوز است و مُسلَّم است کسی که بخواهد راه به خدا پیدا کند و معرفت یابد، باید در مقام طلب و تَذکُّر

---

۱. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۶، حدیث ۱۱؛ بحارالأنوار، ج ۸۹، ص ۲۷، حدیث ۳۰.

۲. تفسیر امام عسکری علیه‌السلام، ص ۴۴۹، حدیث ۲۹۷؛ بحارالأنوار، ج ۸۹، ص ۳۱، حدیث ۳۴.

باشد، نه در مقام جحد و انکار؛ زیرا در این صورت، نتیجه عکس شود و ضلالت و بدبختی نصیب او گردد؛ لذا عده‌ای از منکرین مانند ابوجهل و غیر او چون در مقام طلب تذکر نبودند، دعوت حضرت رسول ﷺ در آنان به عکس نتیجه می‌بخشید و بر شقاوتشان افزوده می‌شد:

﴿ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَـٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ * وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴾ ؛[1]

[چون آیاتِ روشنگرانه ما، ایشان را آمد، گفتند: این سحر آشکار است؛ درحالی‌که در وجدانشان به آن یقین داشتند، از روی ظُلم و برتری‌جویی، آن را انکار کردند؛ پس بنگر که فرجام تبهکاران چگونه است].

کسی که در مقام انکار و استهزای حق باشد، قابلیت هدایت و معرفت را ندارد، بلکه باید او را به خود واگذارْدْ:

﴿ ذَرْهُمْ يَأْكُلُواْ وَيَتَمَتَّعُواْ وَيُلْهِهِمُ الأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾ ؛[2]

[آنان را واگذار بخورند و بهره‌مند باشند و آرزوهای دور و دراز سرگرمشان سازد، به زودی می‌دانند (که جهان از آنِ کیست و حقایق کدام است و آدمی چه سرنوشتی دارد)].

﴿ فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلاَقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِى يُوعَدُونَ ﴾ ؛[3]

[واگذارشان در خود فرو روند و سرگرم باشند تا روزی را که وعده داده شدند ملاقات کنند].

بلی اگر ترکِ مُجادله و تَکلُّم با شخص مُنکر و جاحد، موجبِ گمراهی عده‌ای از مستضعفین شود یا حفظ ناموسی از نوامیس الهیّه متوقف بر جدال باشد، لازم است

---

۱. سورهٔ نمل (۲۷)، آیهٔ ۱۳ـ۱۴.
۲. سورهٔ حجر (۱۵)، آیهٔ ۳.
۳. سورهٔ معارج (۷۰)، آیهٔ ۴۲.

کسی که عالم به جدال است و اهلیتِ آن را دارد با شخص مُنکر، جدال بـه اَحْسَـن نماید؛ جدالِ اَحْسَن آن است که انسان قول باطل کسی را به سخنِ حق ـ و یا به چیزی که خصم آن را قبول داشته باشد و حق داند ـ رد نماید (اگرچه مطلبی را که طرف قبول دارد و مسلم می‌داند آن هم باطل باشد):

﴿ ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَأَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَأَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾؛[1]

[به راه پروردگارت با حکمت و اندرز نیک، فراخوان؛ و به بهترین شیوه با آنها مجادله و گفت‌وگو کن. همانا پروردگارت به آنکه از راه او گمراه شد، داناتر است؛ و (نیز) او به هدایت یافتگان آگاه‌تر است].

و در روایتی حضرت صادق ﷺ معنای «جدال به احسن» را کاملاً بیان می‌فرمایند،[2] که در محل خود ذکر خواهیم نمود.

کسی که مُنکر و مُعاند است و به واسطهٔ اِعراض از حق و زیادی ظلم و عصیان، فطرت ثانویه پیدا کرده و حال استماع کلمهٔ حق و تَدبُّر و تَفکُّر در آیات را ندارد و مُتَذکِّر به قرآن نشود، قابل اعتنا و تَکلُّم نیست:

﴿ ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاؤُوا السُّوأَى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤُون ﴾؛[3]

[آنگاه عاقبت کسانی که به کارهای ناشایست دست یازیدند این شد که آیات خدا را تکذیب کنند و به ریشخند گیرند].

---

۱. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۱۲۵.

۲. مناظرهٔ حضرت صادق ﷺ با شخصی از زنادقه در صفحهٔ ۱۰۲ و با ابن أبی‌العوجا در صفحهٔ ۱۰۹ ـ ۱۱۲، خواهد آمد. و نیز رجوع کنید به روایتی که از حضرت صادق ﷺ ذیل آیهٔ فوق در معنای جدال به احسن وارد شده است، تفسیر منسوب به امام عسکری ﷺ، ص ۵۲۷، حدیث ۳۲۲؛ تفسیر برهان، ج ۳، ص ۴۶۳، حدیث ۳.

۳. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۱۰.

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ ﴾ ؛[1]

[کیست ستم‌کار‌تر از کسی که آیات خدا یادآورش شود، سپس او از آنها روی گرداند؟! ما از گنه‌کاران انتقام می‌کشیم (آنان را سخت کیفر می‌دهیم)].

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَن يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴾ ؛[2]

[کیست ستم‌کار‌تر از کسی که به آیات پروردگارش یادآوری شود، پس از آنها روگرداند و آنچه را از پیش فرستاده فراموش کند؛ همانا ما بر قلب‌هاشان پوشش‌هایی قرار دادیم تا آن را نفهمند و گوش‌هاشان را سنگین ساختیم (تا نشنوند) و اگر آنها را به هدایت فرا خوانی، هرگز هدایت نیابند].

﴿ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللهِ أُوْلَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ ؛[3]

[شیطان بر آنها مسلط شد، پس ذکر خدا را از یادشان برد! ایشان یاران شیطان‌اند؛ بدانید که یاران شیطان زیان‌کاران‌اند].

﴿ فَلَوْلا إِذْ جَاءهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُواْ وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ ؛[4]

[چرا وقتی که گرفتاری‌ها (و کیفرهای) ما آمد گریه و زاری نکردند؟! لیکن (این بی‌خیالی بدان جهت است که) قلب‌هایشان سخت شد و شیطان کارهاشان را در نظرشان آراست].

---

۱. سورهٔ سجده (۳۲)، آیهٔ ۲۲.

۲. سورهٔ کهف (۱۸)، آیهٔ ۵۷.

۳. سورهٔ مجادله (۵۸)، آیهٔ ۱۹.

۴. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۴۳.

﴿ فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴾ ؛[1]

[چون آنچه را یادآوری شدند فراموش کردند، برایشان درهای هرچیزی را گشودیم؛ در این هنگام که به آنچه داده شدند شادمان گشتند ناگهان ایشان را گرفتیم، پس یک باره ناامید شدند].

﴿ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ ؛[2]

[مانند کسانی نباشند که قبل از ایشان به آنها کتاب داده شد و روزگار بر آنها طول کشید، پس قلب‌هاشان سخت شد، و بیشتر آنان فاسق (و گناه‌کار) بودند].

﴿ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللهِ أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ ؛[3]

[وای بر سنگ دلان از ذکر خدا! (که سیاه دلی نمی‌گذارد ذکر خدا در آنان اثر کند) آنان در گمراهی آشکار می‌باشند].

بیانِ کیفیتِ دعوت و تَذکُّر

چون بخواهیم طالب حقی را به خداوند تَذکُّر دهیم، نخست باید او را از مرحله انکار خالق اخراج نموده و به مقام احتمال برسانیم[4] به اینکه: او را متوجه کنیم به عجز

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۴۴.
۲. سورهٔ حدید (۵۷)، آیهٔ ۱۶.
۳. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۲۲.
۴. این مراحل چنین‌اند:
الف) خروج از مرحلهٔ انکار؛
ب) ورود به مرحلهٔ احتمال و شک؛
ج) توجه به اصل محدودیت شناخت آدمی؛
د) نتیجه‌گیری؛ یعنی اثبات عدم امکان انکار قطعی. (س).

بشر از رسیدن به حقایق اشیای موجوده در عالم، و معرفت ارتباط بین اجزا و احاطه به خواص اشیا؛ سپس بگوییم: بشر با این عجز از احاطه به حقایق اشیای محسوسه، چگونه می‌تواند انکار خالق و صانع را نماید؟ یا ادعا کند که بر نبودنِ خالقِ متعال، علم دارم؟! و مُنکرین خالق متعال نیز می‌گویند که: ما علم به وجودش نداریم ـ نه اینکه علم به عدم او داشته باشیم ـ و آنچه از مُنکرین «إله» نقل شده جز خیال و تخمین و توهُّماتی بیش نیست که نموده‌اند:

﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴾ ؛[1]

[گویند: زندگی همین حیات دنیایی است و بس؛ زندگی می‌کنیم و می‌میریم، و جز دَهر (روزگار) ما را هلاک نمی‌سازد؛ به این امر، علم ندارند! تنها گمان می‌کنند (که چنین باشد)].

﴿ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ شُرَكَاء إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ ﴾ ؛[2]

[کسانی که جز خدا شریکانی را می‌خوانند، جز گمان و پندار را پیروی نمی‌کنند، و فقط تخمین می‌زنند].

بالجمله، پس از آنکه منکر از مرحلهٔ انکار به مرتبهٔ احتمال آمد [و] به طریقِ قرآن تَذکُّر به آیاتِ آفاقی و اَنفُسی داده شد، باید او را به فطرت اولیه‌اش متوجه نمود و به اطاعت از حکمِ عقل وادار نمود تا حقیقتِ امر بر او روشن شود و خدای خود را وجدان نماید.

این بود آنچه قبل از شروع در مطلب ذکرش لازم بود و شایسته بلکه لازم است ذکر خبر شریفی که در این باب ـ که مُتَضمِّن طریق تَذکُّر منکر خداوند متعال است ـ تا

---

۱. سورهٔ جاثیه (۴۵)، آیهٔ ۲۴.

۲. سورهٔ یونس (۱۰)، آیهٔ ۶۶.

اشخاصی که در این راه هستند طبق آن رفتار نمایند و به مقصود نائل شوند، بعون الله.

فی الکافی باسناده ـ فی حدیث وَقَعَ مناظرهٔ بینَ الصادق ؑ و زندیق من الزنادقه ـ قال ابو عبدالله ؑ:

أتَعْلَمُ أنَّ للأرضِ تَحتاً و فوقاً؟ قال: نَعَم.

إلی أن قال ؑ:

لیس لِمَن لایَعلَمُ، حُجَّةٌ عَلی مَن یَعلَمُ، و لا حُجَّةَ للجاهل! یا أخا أهلِ مصرَ، تَفَهَّمْ عَنّی فَإنّا لانَشُكُّ فی الله أبداً!

أما تَرَی الشَّمسَ و القَمَرَ و اللیلَ و النهارَ یَلِجان فلایَشتَبِهان و یَرجِعانِ قَدِ اضْطُرّا، لَیسَ لهما مکان إلاّ مکانُهُما! فإن کانا یَقدرانِ علی أن یَذهَبا، فَلِمَ یَرجِعان؟ و إن کانا غَیر مُضْطرّین، فَلِمَ لایَصیرُ اللیلُ نهاراً و النهارُ لیلاً؟ اضطُرّا و الله، یا أخا أهل مصرَ، إلی دَوامهما؛ و الَّذی اضْطرَّهما أحکَمُ مِنهما و أکبرُ!

فَقال الزندیق: صَدَقتَ.

ثُمَّ قَال ابو عبدالله ؑ: یا أخا أهل مِصرَ، إنَّ الَّذی تَذهَبُون إلیه و تَظُنُّون أنَّه الدَّهرُ إن کانَ الدَّهرُ یَذهَبُ بِهم لِمَ لایَرُدُّهم؟ و إن کانَ یَرُدُّهم لِمَ لایَذهَبُ بِهم؟ القومُ مُضْطَرُّون یا أخا أهل مصرَ! لِمَ السماءُ مرفوعة؟ والارضُ موضوعة؟ لِمَ لایَسقُطُ السماءُ عَلی الأرض؟ لِمَ لاتَنحَدِرِ الأرض فوق طباقها؟ ....[1]

ترجمه و توضیح خبر

ضمن حدیث مفصلی که بین حضرت صادق ؑ و زندیق مصری اتفاق افتاد، حضرت صادق ؑ به زندیق فرمود: آیا می‌دانی که از برای زمین بالا و پائینی است؟

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۷۳ ـ ۷۴، حدیث۱؛ توحید صدوق، ص ۲۹۴، حدیث ۴ (با اندک اختلاف)؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۵۱ ـ ۵۲، حدیث۲۵.

عرض کرد: بلی.

فرمود: داخل شدی و سیر کردی زیر و روی زمین را؟ گفت: نه.

فرمود: مشرق و مغرب را دیدی و می‌دانی چیست ماورای آن؟ گفت: نمی‌دانم و لکن گمان می‌کنم چیزی نیست!

فرمود: عجب است از تو که نرفتی و سیر نکردی تا بدانی در آنها چیست و تو منکر می‌شوی آنچه را که در آنها است! آیا عاقل چیزی را که نداند و نشناسد انکار کند! عرض کرد: تا کنون کسی با من تکلُّم نکرده مثل شما!

فرمود: پس تو در شکی! شاید چیزی در آسمان‌ها و زمین باشد که تو ندانی و شاید نباشد. گفت: شاید باشد.

فرمود: ای مرد مصری! حجتی نیست جاهل را بر عالم و ما هرگز [دربارهٔ خدا] شک نمی‌کنیم! گوش کن و بفهم، آیا نمی‌بینی که خورشید و ماه دارای حرکات مخصوصی می‌باشند و به نظم خاصی حرکت می‌کنند و برای آنها مسیر مخصوصی است و از برای حرکاتِ آنها دوریَّه یا شبیه به آن هست؟

بدیهی است که حرکت، از اعراض عارضه به جسم مُتَحرِّک می‌باشد و حرکت غیر از متحرک است و عین حرکت ذاتی جسم نیست؛ زیرا در این صورت تَخلُّف حرکت از متحرک محال خواهد بود و جسم ساکن و متحرک هر دو را می‌بینیم[1] و نمی‌شود در شیء واحد حرکت و سکون ذاتی باشد که اجتماع نقیضین یا ضدین لازم آید.

پس لامحاله، حرکت به واسطهٔ خصوصیت و امری خواهد بود غیر از ذاتِ جسم و آن خصوصیت ـ یعنی مُحرِّک ـ یا قوای طبیعتِ بی علم و اراده‌ای است در جسم یا مُحرِّک دارای علم و شعور است که حرکت به ارادهٔ او می‌باشد.

بدیهی است که وجدان سلیم حاکم است بر اینکه قوای طبیعت، یا جسم بلا شعور،

---

۱. در متن «می‌بینم» ضبط شده است.

دارای چنین خصوصیتی نیست و نتواند چنین حرکاتِ مُنَظَّمَه را حادث نماید.[۱]

به علاوه، چون حرکات دوری محض نیست آن را نسبت به قوای طبیعیه نتوان داد، پس ناگزیر به حکم عقل سلیم و فطرت مستقیم، حرکات منظمه ماه و خورشید و سایر کواکب به واسطه ارادهٔ ذاتی است که دارای علم و شعور و قدرت می‌باشد.

و همچنین گفته می‌شود کواکب ـ در حرکات خود ـ یا مُضطَرّند یا مختار؛ اگر مضطر باشند کسی آنها را مضطر کرده که قوی‌تر و عالم‌تر از خود آنها است ـ که خالق آنها باشد ـ و اگر مختار فرض شوند باز نیز مُدّعا ثابت است؛ زیرا اینها جسم هستند و اختیار و قدرت از لوازم جسم نیست و محتاج‌اند به خالقی که این کمالات را به آنان اِعطا کند.

به علاوه، اضطرار آنها محسوس و مشاهد است؛ زیرا اگر بیچاره نمی‌باشند چرا آنی ساکن نشده پائین‌تر یا بالاتر نمی‌روند و یا بر نمی‌گردند؟ و چرا امساک نور ننمایند؟ چرا متصل بهم نشده یا دور نگردند؟ در این وقت است که هر عاقل در پاسخ گوید خالق و ناچار کننده و نگه‌دارندهٔ آنها و به حرکت درآورندهٔ آنان، خداوند صانعِ حکیمِ عالمِ قادر است.

در این حدیث شریف، حضرت صادق علیه‌السلام اول مُنکر را از حَدِّ انکار خارج فرموده، سپس وارد استدلال به آیات و موجودات و مخلوقات خداوند شدند تا حقیقت برای خصم ظاهر گشته و سر تسلیم پیش آورد.

و البته سزاوار است مُبلِّغین و اهل فن، دستور این حکیم الهی را سرمشق خود قرار داده از بهترین طُرُق و آسان‌ترین آنها غفلت ننمایند.

اقسام تذکر به آیات الهیه

جهت شناسایی خداوند، در آیات و اخبار و اَدْعِیه، به اقسام مختلف به آیات خداوند

---

۱. این حرکات، حرکات وضعی و اَیْنی (مکانی) نامیده می‌شود، که عارض بر ماده است و خود دلیل حدوث و تغییر است؛ زیرا هر عارضی نیاز به علت عروض دارد.

و اگر حرکت، به معنای ناآرامی و تغییر و تَحوُّل همهٔ ذرات و اجزای جهان باشد، این نیز بهترین دلیل تغییر و حدوث و نیاز به علت است. (س).

تذکر داده شده است تا مردم با توجه و نظر در آیات، به وجـود صـانع قـادرِ حکـیم مُعترف شوند و راه عذر برای کسی باز نماند.

باید دانست که جز ذات مقدس، هـمهٔ عـوالم (اَنـوار و اَرواح و اَجسـام) آیـات خداوند می‌باشند.

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ؛[1]

[همانا در آفرینش آسمان‌ها و زمین و درپی آمدن شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا روان می‌شوند و مردمان را سود می‌بخشند و آبی که خداوند از آسمان نازل کرد، آن‌گاه زمین را ـ پس از مردگی‌اش ـ زنده ساخت و از هر جنبده‌ای در آن پراکند و بادها و ابرها را ـ که میان آسمان و زمین مُسخَّرند ـ به گردش درآورد، نشانه‌هایی است برای قومی که عقلشان را به کار بندند].

﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ ؛[2]

[در زمین نشانه‌هایی است برای اهل یقین، و (نیز) در خودتان! آیا به دیـدهٔ بصیرت (در آنها) نمی‌نگرید؟!]

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ ؛[3]

[آیات و نشانه‌هامان را در آفاق (گسترهٔ هستی) و در جان‌هاشان به ایشـان می‌نمایانیم تا برایشان روشن گردد که او (آفریدگار متعال) حق است].

در آیهٔ شریفهٔ فوق، آیات، به آفاقی و اَنْفُسی تقسیم شده است؛ آیاتِ آفاقی عبارت

---

۱. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۶۴.

۲. سورهٔ ذاریات (۵۱)، آیهٔ ۲۰ ـ ۲۱.

۳. سورهٔ فصلت (۴۱)، آیهٔ ۵۳.

است از جهان (عالم اکبر) و اَنْفُسی عبارت از انسان (عالَم اصغر) می‌باشد.

در تذکُّر به آیاتِ آفاق و اَنْفُس، به چند طریق می‌توان وارد شد: یکی آنکه عالَم را «مِن حیثُ المجموع» موجودی واحد که دارای اجزای کثیره است، در نظر آوریم.

دیگر آنکه در هر یک از موجودات، جداگانه وارد بحث شویم.

و در هر یک از دو طریق فوق، یک مرتبه نظر در ذاتِ مخلوقات نماییم و متذکر شویم که ذاتاً بر مصنوع و مخلوق بودنِ خود و احتیاج به غیر، دلالت دارند؛ و یک مرتبه نظر کنیم به تدبیری که در خلقت آنان به کار رفته است و آثار و نتایج و خواصی که بر آنها مترتب است و در نتیجه، اذعان کنیم به وجود قادری حکیم و توانا که آنان را بـه مـقتضای حکمت آفریده و در هر کدام تدبیری شایسته به کار برده و آثاری خاص نهاده است.[۱]

با استفاده از آیات و اخبار، تذکراتی چند برای نمونه ذکر می‌کنیم:

۱. دلالت ذاتی موجودات بر مخلوقیت

هر عاقلی که تَأمُّل در اشیای موجود نماید، به نور علم و عقل خود می‌یابد که تمام موجودات ـ از انسان و حیوان و نبات و جماد و غیره ـ مختلف و متباین با یک دیگرند و از برای هر یک، حقیقت و واقعیت و آثاری است مخصوص به خود.

و تَوهُّم نمودن اینکه تمام موجودات، یک حقیقت واحده و مصداقِ لفظِ «وجود» می‌باشند و اختلاف بین آنها به مراتب یا تَعیُّناتِ[۲] وجودْ است و اطلاقِ سـایر الفـاظ (مانند حیوان و انسان و جماد) بر اشیا به اعتبار و انتزاعِ عقل مـی‌باشد و در خـارج،

---

۱. در عبارات فوق به دو راه اشاره شده است:

۱) برهان حدوث. ۲) برهان نظم.

زیرا اگر به ذات موجودات بنگریم تغییرات و محدودیت‌ها، نشانه نیاز و احتیاج آنهاست. و بـرهان حـدوث تداعی می‌شود. و اگر به تناسب هدف‌دار حکیمانه و نظم و هماهنگی حساب شده در پـدیده‌ها تـوجه شـود برهان نظم خواهد بود. (س).

۲. تَعیُّن: مابه الامتیاز هر شیء نسبت به اشیاء دیگر را گویند، و مقصود از تعیّنات وجـود، وجـودهای مـقیّد و محدود در مقابل وجود مطلق و حقیقة الوجود است.

واقعیت و حقیقتی غیر از لفظ و مصداقِ وجود، نـدارنـد (آن‌طـور کـه عُـرفا تَـوهُّم نموده‌اند) خلافِ وجدان و فطرت هر عاقلی است.

چنان‌که مُحقِّقِ شریف[1] می‌فرماید:

> قول به وحدتِ وجود، خلاف مشاهده و وجدان است و اثباتش بر عهدهٔ مُدّعی است.

توضیح بیشتر هم در محل خود خواهد آمد؛ إن‌شاءالله.

به هر تقدیر اختلاف و واقعیت داشتنِ اشیا از بَدیهیّات و خلافِ آن خلاف فطرت و علم و عقل است و پس از تَأمُّل در اشیا، به وجدان و فـطرتِ سـلیم، مـی‌بینیم کـه شیئیّت اَشیا (مثل انسانیت انسان و ناریّت نار) به نفس ذاتِ آنها نیست و مصنوعیّت و احتیاج و بی‌چارگی، ذاتی آنها می‌باشد.

و چون «صانعیّت» مخالف و ضد با «مصنوعیّت» است، در حقیقت واحـدی جمع نگردد و شیء مصنوع که مصنوعیت و احتیاج، ذاتی اوست صانع و خالق خود یا دیگری نخواهد بود و إلاّ اجتماعِ ضِدَّین در شیء واحد لازم شود [که] از محالاتِ اَولیَّه است.

---

۱. محقق شریف بیشتر بر سیّد علی بن محمد جرجانی اطلاق مـی‌شود، لیکـن ایـن مـطلب در شـرح مـواقـف (عضدی) جرجانی، و رسالهٔ مستقلّی که در وحدت وجود نگاشته است یافت نشد.

و احتمال می‌رود مقصود از محقق شریف، ملا عبدالرزاق لاهیجی باشد، او در شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۱، ص ۱۸۴ مطلبی را می‌آورد که مضمون آن با آنچه در متن آمده همسوست، وی می‌نویسد:

قَد اشْتَهر مِن مَشایخ الصُّوفیَّة القولُ بِوَحْدَة الوجُود... و لما کان ذلک ـ بحَسَب الظّاهر و بالمَعْنی المُتَبادر مُخالفاً ـ لما یَحْکُمُ به بدیهةُ العَقل (مِن تَکَثُّر المَوجُودات بالحَقیقة لا بمُجَّردِ الإعْتبار) تَصَدَّی کثیر مِنَ المُحَققین لِتَوجیه مَذهَبِهِم؛ مشهور است که مشایخ صوفیه قائل به «وحدتِ وجود»اند... از آنجا که این سخن ـ به حَسَب ظاهر و معنایی که از آن به ذهن تبادر می‌کند ـ برخلافِ بداهتِ حکمِ عقل می‌باشد (که موجودات بـه طـور حـقیقی متکثرند، نه به صرف اعتبار) بسیاری از محققان در صدد توجیه مذهبِ بزرگانِ صوفیه بر آمده‌اند.

وی سپس برخی از این توجیهات را از عبدالرحمان جامی در «الدرة الفاخرة، ص ۳ ـ ۴» و صدرالدین قونوی (م ۶۷۳ق) ذکر می‌کند، سپس به نقل از قونوی، می‌گوید: مستند صوفیه در این گرایش، کشـف و مشـاهده است نه بینش و برهان (همان، ص ۱۸۵). و آنگاه از موضوعاتی چون «تشکیک»، «طـور ورای عـقل»، «نفی تعیّن ذات» پاسخ می‌گوید. (نگاه کنید به، شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۱۸۸ ـ ۱۸۹).

پس از تَدبُّر در هر شیء که مجعولیَّت و مصنوعیَّت و احتیاج ذاتی آن را فهمیدیم [در می‌یابیم] که [آن شیء] خود را درست نکرده و دارای حقیقتِ خود به خودی، نمی‌باشد، بلکه امری خارج از حقیقت او ـ که آن را به وجود آورده ـ صانع و خالقِ آن می‌باشد و فاعلیّت و صانعیّت، حقیقتِ شیء و جزو آن نیست.

و اگر در انسان فاعلیَّت ترکیبی[1] ملاحظه می‌شود، به واسطهٔ علم و قدرتی است که خارج از حقیقت ذات وی و اِعطایی خالق متعال است که در موقع خود در بیانِ آیت بودنِ انسان خواهد آمد.

و بالجمله، هر یک از آیاتِ آفاقی و اَنْفُسی را ملاحظه نماییم با تَدبُّرِ کافی، آنچه را گفتیم ظاهر می‌بینیم و صدای مصنوعیّت و احتیاج را که دلالت بر صانع می‌نماید از شراشر وجودش می‌شنویم.

و توضیح بیشتر در ضمن ترجمه مناظره حضرت صادق علیه‌السلام ذکر می‌شود.

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لاَّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ * مَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾؛[2]

ای مردمان، مثلی زده می‌شود آن را گوش دهید! همانا کسانی را که می‌خوانید غیر از خدا خلق نکرده‌اند مگسی را و اگر بـربـاید مگس از ایشـان چـیزی را نمی‌توانند از او بگیرند، ضعیف و ناتوان است طلب کننده و طلب شده؛ تعظیم نکردند خدا را آن‌طورکه شایسته او است، همانا خداوند توانا و غالب است.[3]

---

۱. مقصود از فاعلیت ترکیبی، تغییر و تبدیل چیزی و یا ترکیب آن با شیء دیگر است، در قبال فاعلیت تأسیسی و ایجادی و خلق «لا مِن شیء» که منحصر به حضرت حق است. (س).

۲. سورهٔ حج (۲۲)، آیهٔ ۷۳ـ ۷۴.

۳. آیات زیر نیز، در این راستاست:

● ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ (سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۱۵)؛ ای مردم، شما همگی نیازمند به خدایید، و خداست بی‌نیاز و ستوده.

←

﴿ هَذَا خَلْقُ اللهِ فَأَرُونِی مَاذَا خَلَقَ الَّذِینَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِی ضَلالٍ مُّبِینٍ ﴾؛[1]

این است آفرینش خدا! نشان دهید آنچه راکه غیر خدا خلق کرده؟! بلکه ستم‌کاران در گمراهی آشکارند.

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَیْرِ شَیْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لاَّ یُوقِنُونَ ﴾؛[2]

آیا خلق شده‌اند از غیر چیزی (و بدون علت و خالق) یا خود را خلق کرده‌اند یا خلق کرده‌اند آسمان‌ها و زمین را؟ بلکه ایشان یقین ندارند به خداوند.

فی توحید الصدوق و الکافی فی روایة الدَّقّاق مُسنداً إلی أن قال ابوعبدالله علیه‌السلام:

و لکن أفْتَح علیك بِسُؤال و أقْبَل عَلیه فقال له: أمَصنوع أنتَ أو غیرُ مصنوع؟

فقال عبدالکریم بن ابی العوجاء: أنا غیرُ مصنوع.

فقال له العالم علیه‌السلام: فَصِفْ لی لو کُنتَ مصنوعاً کیفَ کُنت تَکون؟

فَبَقِیَ عبدالکریم مَلیّاً لایُجِیرُ جواباً و وَلعَ بخَشَبة کانتْ بَین یدیه و هُو یقولُ طویلٌ عریضٌ عمیقٌ قصیرٌ مُتحرّكٌ ساکنٌ، کُلُّ ذلك صِفَة خَلْقِه.

فقال له العالم علیه‌السلام: فإن کنتَ لم‌تَعْلَم صفَة الصَّنْعَة غَیرَها، فَاجْعَل نَفسك مَصنُوعاً لِما تَجِدُ فی نفسك مِمّا یَحدُثُ مِن هذه الأمُور.

فقال له عبدالکریم: سَألتَنی عَن مَسألة لم‌یسألْنی عَنها أحدٌ قَبلَك

← ● ﴿ هَلْ أَتَی عَلَی الْإِنسَانِ حِینٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُن شَیْئًا مَّذْکُورًا ﴾ (سورهٔ انسان (۷۶)، آیهٔ ۱)؛ آیا بر انسان روزگاری نگذشت که چیزی شایان ذکر نبود؟!

● ﴿ أَوَلاَ یَذْکُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ یَكُ شَیْئاً ﴾ (سورهٔ مریم (۱۹)، آیهٔ ۶۷)؛ آیا انسان به یاد نمی‌آورد که ما او را قبلاً آفریده‌ایم و حال آنکه چیزی نبوده است؟

۱. سورهٔ لقمان (۳۱)، آیهٔ ۱۱.

۲. سورهٔ طور (۵۲)، آیهٔ ۳۵ـ۳۶.

ولایَسألنی أحد بَعدك عن مثلها.

إلی أن قال: فَعادَ فی الیوم الثالث فقال: أقْلِبُ السُّؤال! فقال له ابوعبدالله عليه السلام: سَلْ عَمّا شِئتَ!

فقال: ما الدَّلیل علی حَدَث الأجسام؟

فقال: إنِّی ما وَجَدتُ شیئاً صغیراً و لاکبیراً إلاّ و إذا ضُمَّ إلیه مِثلُه، صارَ أکبر و فی ذلك زوالٌ و انتقالٌ عَن الحالة الأولی، ولو کان قدیماً مازال ولا حالَ؛ لأنَّ الَّذی یَزول و یَحول یَجُوز أن یُوجَدَ و یَبْطُلَ، فَیکُونُ بوجوده بعدَ عَدمه دُخولٌ فی الحَدَث و فی کونه فی الاولی دخوله فی العَدَم و لَن یَجتمع صفة الأزَل و العَدم فی شیء واحد![1]

فقال عبدالکریم: هَبْك علمتَ فی جَری الحالَتَین و الزَّمانَین علی ما ذکرتَ و استَدلَلتَ علی حدوثها، فلو بَقیت الأشیاء علی صِغَرها مِن أینَ کان لك أن تَستَدلَّ علی حُدوثها؟

فقال العالم عليه السلام: إنَّما نَتکلَّمُ علی هذا العالَم الموضُوع فلو رَفَعْناه و وَضَعنا عالَماً آخَر کان لا شَیء أدَلَّ علی الحَدَث مِن رَفْعِنا إیّاه و وَضْعِنا غَیرَه، ولکن اُجیبُك مِن حیث قَدَّرْت أنَّك تُلزِمُنا و نقول: إنَّ الأشیاءَ لو دامَت علی صِغَرها لکان فی الوَهْم أنَّه مَتی ما ضُمَّ شیءٌ منه إلی مثله کان أکبر!

و فی جواز التَّغییر علیه، خُروجُه مِنَ القِدَم کما بانَ فی تغییره دُخولُه فی الحَدَث، لیس لك وراءَه شیءٌ یا عَبدَالکریم، [فَانْقَطَعَ و خَزِیَ].[2]

---

۱. عبارت متن موافق با توحید صدوق است، و لکن در کافی چنین آمده است: «و فی کونه فی الأول دخوله فی العدم و لن تجتمع صفة الأزل والعدم والحدوث والقدم فی شیء واحد» و در بحارالأنوار چنین است: «و فی کونه فی الأزل دخوله فی القدم و لن‌تجتمع صفة الأزل والحدوث والقدم والعدم فی شیء واحد».

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۷۶؛ توحید صدوق، ص ۲۹۶، حدیث ۶؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۴۵ ـ ۴۶، حدیث ۲۰، با کمی تفاوت.

ترجمهٔ خبر

در توحید صدوق در روایتِ دَقّاق نقل می‌کند در مناظره‌ای که واقع شد بین حضرت صادق علیه‌السلام و ابن ابی العوجاء. و حاصل مضمون خبر این است که حضرت از او سؤال فرمود: آیا تو مصنوعی یا غیر مصنوع؟

گفت: مصنوع نیستم.

فرمود: اگر مصنوع بودی چگونه بودی؟ (یعنی صفت مصنوعیت را بیان کن)

سر خود را بزیر افکند و با چوبی که در دست داشت بازی می‌نمود و صفات را بیان می‌کرد از عرض و طول و عمق و می‌گفت: تمام اینها اوصاف مخلوقات است!

پس از آن، حضرت فرمود: حال که نمی‌یابی در نفس خود جز مصنوعیت، پس اعتراف کن به مصنوعیت خود.

گفت: سؤال کردی از من امری را که قبل از تو کسی سؤال نکرده و بعد هم سؤال نخواهد کرد!

فرمود: کسی تا به حال از تو سؤال نکرده، چه می‌دانی کسی سؤال نخواهد کرد؟ به علاوه قائل به قبل و بعد شدی، پس اساس خود را نقض کردی.

(تا اینجا حضرت او را متذکِّر نمود و رجوع به فطرت و وجدانش داد.

پس از آن‌که تأمل کرد، دید آنچه را می‌بیند آثار مصنوعیت از آن می‌فهمد؛ لذا از جواب عاجز مانده اعتراف به عجز خود نموده.

بعد، حضرت او را آگاه ساخت که آنچه می‌گوید از روی علم نیست. از کجا می‌داند که در آینده کسی از او نخواهد پرسید؟ و مثلی از برای او بیان فرمود که، عاقل چگونه می‌تواند نفی کند آنچه را نمی‌بیند و نمی‌داند؟ و حضرت با وی جدال به اَحْسَن نموده؛ زیرا فرمود: تو از برای اشیا، قبل و بعد و اول و آخری قائل نیستی و از برای حرکت و زمان، ابتدایی نمی‌دانی! چگونه مُقَدَّم و مُؤَخَّر قایل شدی و حال اینکه قبل و بعد از صفات حادث و مُخْتَص به چیزی است که اول داشته باشد و چیزی که اول دارد انتها دارد؟!)

بعد از آن‌که ابن ابی العوجا عاجز شد از اثباتِ دَعْوِی خود، گفت: من سؤال را بر می‌گردانم و به حضرت عرض کرد: دلیل بر حدوث اشیا چیست؟

حضرت فرمود: نمی‌بینم چیزی را از کوچک و بزرگ مگر اینکه اگر ضَمّ شود

چیزی به او، بزرگ‌تر خواهد شد و این، دلالت کند بر زوال و انتقال او از حالی به حالی؛ و اگر قدیم و ازلی باشد، زایل نگردد و از حالتی به حالت دیگر منتقل نشود و چیزی که جایز است بر او زوال، جایز است که موجود شود و باطل گردد، پس ممکن است در او وجود، بعد از عدم و عدم، بعد از وجود؛ و در شیء واحد صفتِ اَزَل با عَدَم، جمع نشود.

عرض کرد: درست است اگر اشیا به نحوی که فرمودید باشند، حادث خواهند بود و لکن اگر فرض شود که اشیا بر صِغَرِ خود باقی باشند چگونه دلالت بر حدوث نمایند؟

حضرت فرمود: فرض ما در عالَم موجودات است ـ که مُتَّصِف می‌باشند بـه صفتِ حدوث ـ و اگر فرض نمایی عَدَمِ این عالم و وجودِ عالَم دیگری، پس بیشتر دلالت بر حدوث دارد.

علاوه بر این، نیز [در] جواب گوییم: آنچه را فرض کردی که همیشه کوچک باشد، جایز است در وَهْم که مُنْضَمّ شود به او مثل او، پس بزرگ‌تر گردد. پس جایز است بر او تغییر و تبدیل، و قابل زوال است و این امر، با قِدَم و اَزَل ضد می‌باشد؛[1] و از برای تو بیش از آنچه گفتی دلیل و برهانی نیست.

پس ابن ابی العوجا ساکت و مغلوب شد و دنبال کار خود رفت.

در این جمله از فرمایش حضرت نیز، تذکُّر داده شده کـه در عـالَم و اجـزای آن، اوصاف و آثار مصنوعیت آشکار است و از آثار و لوازم ذاتیه اشیا، تغییر و زوال و فنا می‌باشد، پس مصنوعیت و مخلوقیت ذاتی آنها است و محتاج به خـالق مـی‌باشند؛ زیرا شیء نتواند خود را ایجاد نماید و مـثل او هـم نـتوانـد او را پـدید آورد ـ چـون مصنوعیت و احتیاج در او نیز هست ـ و حال‌که خود صانع و خالق خود نشد و مثل او

---

۱. آری فرض زیاده و نقصان، در قدیم ذاتی درست نیست؛ چنان‌که در حدیث سؤال اَعرابی از حضرت علی علیه‌السلام دربارهٔ معنای واحد بودن خدا آمده است:
انَّه عزوجل اَحَدِيُّ المعنى؛ يعنى به أنَّه لايَنْقَسِم فى وجود و لا عقل و لا وَهْم، كذلك رَبُّنا عزّوجلَ؛ خداوند بزرگ یگانه (احدی المعنی) است؛ یعنی در وجود و عقل و خیال، تقسیم پذیر نیست. (تـوحید صـدوق، ص ۸۴؛ معانی الأخبار، ص ۶، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۰۷، حدیث ۱). (س).

هم صانعش نبود، لامحاله صانع و خالقِ قادرِ حکیم، جاعل و خالق او خواهد بود.

۲. تذکُّر به آیاتِ آفاقی از نظر وحدت جهان

چنان‌که قبلاً اشاره شد، نظر در آیاتِ آفاقی یک مرتبه به نحو جمعی است و یک مرتبه به نحو تفصیل.

نظر به نحو جمعی آن است [که] عالَم را که دارای اجزای کثیره است به منزلهٔ شیء واحدی فرض نماییم که تمامِ اجزای آن مربوط به هم است و اگر عضوی یا جزئی از او کم یا نیست شود از آن نحو وجودی که دارد، تغییر و تبدُّل پیدا کند و عالَم به هم خورد یا از آثار و فوایدی که دارد بازماند.

مثل اینکه اگر فرض شود خورشید یا ماه ـ و یا جزء دیگر از اجزای عالَم ـ نباشد یا از حرکت بازماند،[1] بدیهی است عالَم خراب و فاسد خواهد گردید.

پس می‌بینیم که اجزای عالم به قسمی مربوط به هم می‌باشد که گویا به منزلهٔ انسان واحدی است که اگر عضوی از اعضای او مُهْمَل شود، از عمل بازماند یا تباه گردد و بِسان ساعتی است که اگر دندانه‌ای از چرخ‌های او بشکند یا کج شود از کار بیفتد.

در این صورت آیا می‌توان گفت و تَوَهُّم نمود که این مصنوع ـ با این کیفیت ارتباط بین اجزای آن ـ خود به خود یافت شده و یا آن‌که خود را آفریده است؟! یا به همین نحوی که مشاهده می‌شود ازلاً و ابداً بوده است و مصنوعِ قادرِ عالِم مدبّری نیست؟

هر عاقلِ مُنْصِف و مُدبِّرِ با وجدان، با اندک تأمُّل و تذکُّر، حکم کند که این مصنوع ـ که مصنوعیت ذاتی او است ـ ساخته شدهٔ صانعی است که مثل و مانند وی نیست و دارای علم و حکمت و تدبیر است.

پس عالَم، به نظر وحدت و اجتماع، آیت و نشانهٔ مصنوعیت خود و صانعیت خالق خود می‌باشد و لامَحالَه با تدبُّر در این جهت، اعتراف و اقرار وجدانی به خدا

---

۱. در متن «بازماندن» آمده است.

و صانع عالَم برای انسان حاصل خواهد گردید.

مردمی که مُنکر صانع این عالم هستند و آن را قدیم دانسته یـا آن را صـانع خـود پندارند، مانند کسی هستند که گوید: اجزای ساعت، در بَدْو امر اجزا و ذراتی بودند و به تدریج به هم پیوسته آهن یا طلا و نقره شدند؛ به مرور زمـان، چـرخ‌ها[1] مـرتَّب و مُنظَّم و شکل مخصوصی پیدا کرده و به هم مُتَّصل شده اوقات را به ما نشان می‌دهد!

آیا هیچ عاقلی چنین تَصَوُّری را می‌کند؟ یا بی‌شعورترین مردم چـنین خـیالی را می‌نمایند؟! ﴿ **بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ** ﴾؛[2] [بلکه ستمگران در گمراهی آشکارند].

سزاوار است چند آیه شریفه ـکه در خصوص تذکر آیات آفاقی که از نظر وحدت [جهان] می‌باشد ـ ذکر گردد:

﴿ **اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَـمَدٍ تَـرَوْنَهَا ثُـمَّ اسْـتَوَى عَـلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لَعَلَّكُم بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ * وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِـيَ وَأَنْهَارًا وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَفِي الأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَـنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾؛[3]

[خدا کسی است که آسمان‌ها را بی‌ستون‌هایی که آنها را ببینند، آفرید؛ آن‌گاه بر عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را مُسَخَّر ساخت، هرکدام تـا زمـانی مُعَین جریان می‌یابند؛ خدا امـر (هـمه چـیز) را تـدبیر مـی‌کند و آیـات (و نشانه‌هایش) را بـه تـفصیل بـاز مـی‌گوید، امـید است کـه شـما بـه دیـدار پروردگارتان یقین یابید.

۱. در اصل «بمروزیان چرخهانی» آمده که نادرست است.

۲. سورهٔ لقمان (۳۱)، آیهٔ ۱۱.

۳. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۲ـ۴.

خدا، کسی است که زمین را گستراند و در آن کوه‌ها و رودها و انواع بهره‌مندی‌ها را قرار داد؛ در زمین (هر جاندار یا هر چیزی را) جُفت (به صورت نر و ماده) آفرید، روز را به شب می‌پوشاند؛ در اینها آیات (و نشانه‌هایی) است برای قومی که فکرشان را به کار اندازند (و نیک بیندیشند).

در زمین قطعه‌هایی است پهلوی هم و باغ‌هایی از انگور و کشتزارها و نخلستان‌ها ـ بر یک بُن و دو بُن ـ که به یک آب آبیاری می‌شوند، و بعضی از خوردنی‌ها را بر بعض دیگر برتری بخشیدیم؛ در اینها نشانه‌هایی است برای قومی که عقل و خردشان را به کار گیرند].

﴿ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ * وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ ؛[1]

[خدا کسی است که آسمان‌ها و زمین را آفرید و از آسمان آبی فرو فرستاد و به وسیلهٔ آن ثمرات (و انواع گیاهان) را برای روزی شما بیرون آورد.

و کشتی را برایتان مُسَخَّر ساخت تا در دریا به امر او روان شود و نهرها را به تسخیر شما درآورد.

و خورشید و ماه را که پیوسته روانند، به تسخیر شما درآورد و شب و روز را به تسخیر شما درآورد.

و از هرچه خواستید به شما داد، اگر (بخواهید) نعمت‌های خدا را بشمارید، نمی‌توانید؛ همانا انسان بسیار ستمگر و ناسپاس است].

﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ

---

۱. سورهٔ ابراهیم (۱۴)، آیهٔ ۳۲ـ۳۴.

فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالْنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُواْ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُواْ مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَأَلْقَى فِي الأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلاً لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ * أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ ﴾ ؛[1]

[خدا کسی است که از آسمان آبی برایتان نازل کرد که از آن آب می‌آشامید و از آن گیاهان می‌روید که چهارپایانتان را در آن می‌چرانید؛ بـا آن آب بـرایـتان زراعت و زیتون و نخل‌ها و تاک‌ها و از هر میوه‌ای می‌رویانَد؛ در این، نشانه‌ای است برای متفکران و اندیشمندان.

خدا شب و روز را مُسَخَّر ساخت، و خـورشید و مـاه و سـتارگان بـه امـر او مُسَخَّرند؛ در این، نشانه‌هایی است برای خردمندان.

برایتان در زمین چیزها (گل‌ها و گیاهان و...) پدید آورد که رنگشان مختلفـانـد، همانا در این، نشانه‌ای است برای متذکّران و خود یادآور شوندگان.

خدا دریا را مُسَخَّر ساخت تا از آن گوشت تازه بخورید و از آن زینتی که آن را می‌پوشید بیرون آورید.

و کشتی را می‌بینی که آب دریا را می‌شکافد، و برای اینکه فضل خدا را بجویید و بدان امید که شکرگزار او باشید.

در زمین کوه‌ها را برافراشت تا شما را نلرزاند و ناآرام نسـازد و رودخـانه‌ها و راه‌هایی (قرار داد) شاید که هدایت یابید؛ و شاخص‌ها و نشـانه‌هایی (قـرار داد) و به وسیلهٔ ستاره راه می‌یابند.

آیا کسی که خلق می‌کند هـمچون کسـی است کـه نـمی‌آفریند؟ آیـا مـتذکر نمی‌شوید (به خودتان نمی‌آیید)]!

۱. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۱۰ـ۱۷.

روایاتِ مبارکات نیز در بیان این مطلب فراوان است فقط چند جمله از توحید مُفَضَّل ذکر می‌شود.

چون جملاتی که ما ذکر می‌نماییم، مضمون آنها مطابق با مضمون روایات مسلمه و آیات شریفه می‌باشد، محتاج به تصحیح سند نیست؛ اگر چه مجلسی ـ أعلی الله مقامه ـ تصحیح فرموده‌اند.[1]

از جمله در روایت شریفهٔ مُفَضَّل از حضرت صادق علیه‌السلام درباره منکرین حضرت باری متعال نقل می‌کند که فرمود:

آنان ـ یعنی مُنکرین خدا ـ در گمراهی و کوری و تحیُّر، مانند کورانی هستند که داخل خانه و منزلی شدند که به محکم‌ترین و بهترین بِناها بِنا و بهترین و فاخرترین فرش‌ها در آن گسترده شده، و اقسام خوراک‌ها و نوشیدنی‌ها و لباس‌ها و اسبابی راکه نیازمند باشند مُهَیّا شده، و هرچیز به مکان و جایگاه خود ـ که لایق به آن است ـ به طور تقدیر صواب و حق و حکمت گذاشته شده، پس در آن خانه می‌گردند و دور می‌زنند درحالی‌که محجوب است قلوب آنان و بانی خانه را نبینند!

چه بسا بر می‌خورند به چیزی که گذاشته شده در محل خود و مقصود از آن را ندانند که برای چه مُهَیّا شده و برای چه قرار داده شده؟! اظهار ناشناسایی و انکار و سخط کرده بانی خانه را ذمّ نمایند!

این است حال آنان، در اِنکار امرِ خلقت و محکمی صنعت.

از مهم‌ترین اَدِلّه و عبرت‌ها برای معرفت ذات مُقَدَّس خداوند، خلقت و مُهَیّا کردن این عالَم و ترکیب و نظم اجزای آن است به نحوی که هست؛ زیراکه اگر تأمُّل و فکر کنی در عالم و تمیز دهی به عقل، بیابی عالم را مانند خانه‌ای که مُهَیّا شده در او آنچه بشر به آن محتاج است ـ از آسمان و زمین و ستارگان و جواهر ـ و انسان مانند مالک خانه است؛ و اقسام نباتات و حیوانات، مُهَیّا و مصروف است در مصالح و منافع انسان.

---

۱. بحارالأنوار، ج ۳، ص ۵۵ ـ ۵۶.

و این دلالت روشنی می‌باشد که عالَم مخلوق است به تدبیر و حکمت و نظام، و اینکه خالقِ آن یکی و کسی است که ترکیب کرده و منظم فرموده بعضی را با بعضی «**جَلَّ قُدْسُه وتعالی جَدُّه وکَرُمَ وَجْهُه و لا إلهَ غَیرُه، تعالی عَمّا یقول الجاحدون ...**»[۱] (انتهی موضع الحاجة منه).

۳. نظر در آیات آفاقی به طریق تفصیل

نظر در آیات آفاقی به نحو تفصیل، عبارت است از تأمُّل و تفکُّر در اجزای عالم فرداً فرد. بدیهی است که شناختن و رسیدن به حقایق تمام اجزای عالم ـ از سماویات و اَرضیات ـ و معرفت تمام آثار و خواص، و کیفیت ربط هر جزء با جزء دیگر ـ از برای بشر ـ محال است و اگر تمام بشر مجتمع بر این امر شوند نتوانند، بلکه هر پردهٔ مختصری که از روی حقیقتی از حقایق موجود برداشته شود ابواب جهل، بیشتر گشوده شود و تحیُّر افزون گردد.

علت آن است که این طرز رسیدگی و شناختن، متوقف است بر احاطه و معرفت به تمام علوم مُدَوَّنه در عالم ـ از علوم رسمی و مخفی ـ چون علم نجوم و هیئت و طب و تشریح و حیوان‌شناسی و جمادشناسی و سایر علوم مختلفه، که ذکر تمام آنها کتاب جداگانه لازم دارد.

با این همه زحمات و کشفیات، بزرگان بشر، تا کنون به تمام آثار و حقیقت شیء واحد پی نبرده‌اند و اغلب آنان اظهار عجز و نادانی نموده‌اند.[۲] مقداری که در دسْت‌رس بشر و مقدور اوست، همان اندازه‌ای است که قرآن مجید ـ برای ظهور معرفت فطری ـ تذکُّر به آن داده است.

---

۱. توحید مفضَّل، ص ۱۲؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۵۹ ـ ۶۱.

۲. در ارتباط با عجز و ناتوانی بشر از معرفت درست و کامل، آیهٔ زیر گویاست:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ (سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۸۵)؛ از تو دربارهٔ روح می‌پرسند، بگو روح از امر پروردگار من است؛ و شما جز علمی اندک داده نشده‌اید. (س).

﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ ؛[1]

[اگر آنچه درخت در زمین است قلم می‌شد و دریا بـا هـفت دریـای دیگـر مرکب می‌گردید، کلمات الهی پایان نمی‌یافت! به راستی که خداونـد عـزیز و حکیم است].

﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴾ ؛[2]

[بگو اگر دریا مرکب می‌شد برای (نوشتن) کلمات پـروردگارم، دریـا تـمام می‌شد پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان یابد؛ اگر چه مانند آن دریـا را مدد کارش می‌ساختیم].

با اندک تأمُّل، حقیقت آنچه گفتیم ظاهر گردد و اعتراف به عجز از شراشر وجود بشر متفکر و متدبر آشکار شود و چون بنای رساله به ذکر آیات الهـیه بـرای ظـهور فطرت و معرفت الله ثابته در ذات انسان بر طبق قرآن مجید و روایات شریفه می‌باشد، لذا سزاوار است خطبه شریفه منسوبه به مولی العارفین و قطب الموحدین علی بـن ابی‌طالب امیرالمؤمنین علیه‌السلام را متذکر بشویم:

فی نهج البلاغة، قال: ولَو فَكَّرُوا فی عَظيمِ القُـدْرَة و جسـيمِ النِّـعْمَة، لَرَجعُوا إلى الطَّريق و خافُوا عـذابَ الحَـريق، و لكـن القُـلُوبُ عَـليلَة والأبصارُ مدخولة! ألاتَنْظُرونَ[3] إلى صَغيرِ ما خَلَقَ، كَيفَ أحْكَـمَ خَـلْقَه وأتْقَنَ تَرْكِيبه و فَلَقَ له السَّمْعَ و البَصَرَ و سَوّى له العَـظْمَ و البَشَـرَ؟! أُنظُروا إلى النَّمْلَة فی صِغَرِ جُثَّتِها و لَطافَة هَيئَتِها ـ لاتَكادُ تُـنالُ بِـلَحْظ

---

۱. سورهٔ لقمان (۳۱)، آیهٔ ۲۷.

۲. سورهٔ کهف (۱۸)، آیهٔ ۱۰۹.

۳. در بسیاری از نسخه‌ها و نیز دیگر منابع عبارت چنین است: و البَصائرُ مَدخُولة، ألا یَنْظرونَ...

البَصَر و لا بِمُسْتَدرِكِ الفِكْرِ ـ كيف دَبَّتْ على أرْضـها و ضَـنَّتْ[1] عـلى رِزْقها؟! تَنْقُلُ الحَبَّةَ إلى جُحْرِها و تُعِدُّها فى مُسْتَقَرِّها، تَجْمَعُ فى حَرِّها لِبَرْدها، و فى وِرْدها لِصَدَرِها مَكفُولَة[2] بِرزقها مَرزُوقة بوفقها؛ لايُغفِلُها المَنّان و لايَحرِمُها الدَّيّان و لوفى الصَّفا اليابِس و الحَجَر الجامس.

ولو فَكَّرْتَ فى مَجارى أكلها ـفى عُلْوِها و سُفْلِها ـ و ما فى الجَوْف مِن شَراسِيف بَطْنها و ما فى الرَّأس مِن عَيْنها و أُذِنِها، لَقَضَيْتَ مِـن خَـلْقها عَجَباً و لَقِيتَ مِن وَصْفها تَعَباً.

فَتَعالى الَّذى أقامَها عَلى قَوائِمِها و بَناها عَلى دَعائِمِها، لَـم‌يَشْرِكْه فـى فِطْرَتِها فاطر و لَم‌يُعْنِه عَلى خَلْقِها قادر.

ولو ضَرَبْتَ فى مذاهِبِ فِكرِك لِتَبلُغَ غاياته ما دَلَّتْك الدَّلالَة إلاّ عَلى أنَّ فاطرَ النَّملَة هو فاطرُ النَّخلَة؛ لِدَقيق تَفصيلِ كُلِّ شَىء و غامِضِ اخْتِلاف كُلِّ حَىٍّ، و ما الجَليلُ و اللَّطيفُ و الثَّقيلُ و الخفيفُ و القَوىُّ و الضَّعيفُ فى خَلْقِه إلاّ سواء.

و كذلك السَّماءُ و الْهَواءُ و الرِّياحُ و الْماءُ، فانْظُرْ إلى الشَّمسِ و الْـقَمرِ والنَّباتِ و الشَّجَرِ و الْماءِ و الْحَجَرِ، و اخْتلافِ هذا اللَّيل و النَّهار، وتَفَجُّرِ هذه الْبِحارِ، و كَثْرَةِ هذه الْجِبالِ و طُول هذه الْقِلالِ، و تَفَرُّقِ هذه اللُّغاتِ و الألسُنِ المُختَلفاتِ، فالويلُ لِمَن أنْكَرَ المُقَدِّرَ و جَحَدَ المُدَبِّرَ!! زَعَمُوا أنَّهُم كَالنَّباتِ ما لهُم زارِعٌ و لا لاخْتلاف صُوَرِهم صانع! و لَم‌يَلْجَؤُوا إلى حُجَّة فيما ادَّعُوا و لا تحقيق لِما أوْعَوْا، و هل يَكونُ بناءٌ مِن غَير بانٍ أو جِناية مِن غَير جانٍ.

و إن شِئتَ قلتَ فى الْجَرادة؛ إذ خَلَقَ لها عَيْنَين حَمْراوَين، و أسْرَجَ لها

---

۱. در بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۶، ضبط چنین است، لیکن در منابع دیگر آمده است: «وَ صُبَّتْ».

۲. در بعضی از مآخذ، ضبط چنین است، «و فی ورودها لصدورها، مکفول برزقها...» (بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۶).

حَدقَتَين قَمْراوَين، و جَعَلَ لها السَّمْعَ الخَفِيَّ، و فَتَحَ لها الْـفَمَ السَّـوِيَّ، وجَعَلَ لها الحِسَّ الْقَوِيَّ و نابَين بهما تَقْرِضُ، و مِنْجَلَين بـهما تَـقبِضُ، يرهبُها الزُّراعُ فى زَرعِهم و لايَسْتَطيعُون ذَبَّها ـ ولو أجْـلَبُوا بِـجَمعهم ـ حَتّى تَرِدَ الحَرْثَ فى نَزواتها و تَقْضى منه شَهَواتِها، و خَلْقُها كُلُّه لايَكُونُ إصْبَعاً مُسْتَدِقَّةً.

فَتبارَكَ الله الَّذى يَسْجُدُ له مَن فى السَّموات و الأرض طَوْعاً و كَرْهاً،[۱] و يُعنو[۲] له خَدّاً و وَجهاً، و يُلْقِى إليه بالطَّاعَة سِلْماً و ضَعْفاً، و يُعْطِى له القِيادَ رَهْبَةً و خَوفاً.

فالطَّيرُ مُسَخَّرَةٌ لأمره، أحْـصى عَـدَدَ الرِّيشِ مـنها والنَّـفَس، و أرْسـى قَوائِمَها عَلى النَّدى و الْيَبَس، و قَدَّرَ أقْواتَها و أحْصى أجْناسها؛ فَـهذا غُرابٌ و هذا عُقابٌ و هذا حَمامٌ و هذا نَعامٌ! دَعاكُلَّ طائِرٍ بِاسْمه و كَفَّلَ له بِرزْقه.

و أنْشَأَ السَّحابَ الثِّقال فَأهطل دِيَمَها و عَدَّدَ قِسَمَها، فَبَلَّ الأرضَ بَـعد جُفُوفها، و أخْرَج نَبْتَها بَعدَ جُدُوبها.[۳]

ترجمهٔ خبر

اگر مردم در قدرت عظیم و نعمت‌های بزرگ پروردگار اندیشه نمایند، به راه مستقیم رجوع خواهند نمود و از عذاب سوزان خواهند ترسید، لکـن دل‌هـا بیمار و چشم‌ها غیر سالم‌اند!

آیا به سوی کوچک‌ترین مخلوق نظر نمی‌کنند که چگونه خلقت او را محکم

---

۱. اشاره به آیهٔ ۱۵ سورهٔ رعد است: ﴿ وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ ؛ هرکه [و هرچه] در آسمان‌ها و زمین است ـ به طاعت یا اکراه (خواهی نخواهی) ـ برای خدا سجده می‌کند.

۲. در بحارالأنوار «یعفر» آمده است.

۳. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۸۵؛ نیز نگاه کنید به، احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۰۴ ـ ۲۰۵ (احتجاجه ﷺ فیما یتعلّق بتوحید الله ...)؛ بحارالأنوار، ج ۶۱، ص ۳۹، باب ۱ (عموم أحوال الحیوان ...).

فرموده، و ترکیبش را استوار کرده، و برای او گوش و چشم شکافته، استخوان و پوستش را به تناسب خلق کرده؟!

به سوی مورچه نگاه کنید! در کوچکی جسم و لطافت هیئت او ــکه به دیدنِ چشم دریافته نشود و به فکر ادراک نگرددــ چگونه بر زمین راه می‌رود و بر روزی خود حریص و بخیل است! دانه را به جانب لانه نقل می‌کند و آن را در گرمی بـرای وقت سردی و هنگام آمدن برای وقت بازگشتن، جمع می‌کند؛ روزی او کفالت شده و مناسب حالش روزی داده شده، خداوند از او غـافل نشـود و جـزا دهـنده او را محروم نکند، اگر چه در سنگ خشک هموار و سنگ محکم استوار باشد.

اگر فکر کنی در مجاری خوردنِ مورچه، در منافذ بالا و پائین او و آنچه در شکم اوست (از اطراف اضلاع شکمش) و آنچه در سـر اوست ــاز چشـم و گوش اوــ به عجیب بودن خلقت او حکم خواهی کرد و یا در خلقت او تعجب خواهی نمود و از وصف کردن او به زحمت خواهی افتاد!

پس بزرگ است خدایی که مورچه را به پا داشته بر پاها و دست‌های او، و بنا کرد او را بر ستون‌ها و اعضایش، آفریننده‌ای ــدر آفـرینش مـورچـه ــ او را شرکت نکرده و او را قادری بر خلقت وی یاری ننموده!

اگر راه‌های فکرت را بپیمایی ــتا برسی به آخرین درجهٔ فکر خـودــ دلالت نکند تو را مگر بر اینکه خالقِ مورچه، همان آفرینندهٔ درخت خرما است؛ به جهت مخفی و باریک بودنِ اعضای هرچیزی و امتیاز بین آنها، و مخفی بودن جهت اختلاف هر زنده.

و نیست بزرگ و خُرد، و سنگین و سبک، و قوی و ضعیف ــدر خلقتــ مگر مساوی و یکسان؛ همچنین است آسمان و هوا و باد و آب در خلقت یکسان‌اند.

به جانب خورشید و ماه و گیاه و درخت و آب و سنگ [و] گردش شب و روز و شکافته شدن دریاها و زیادی کوه‌ها و طول قُلّه‌ها و اختلافِ زبان‌ها و مختلف بودن لغت‌ها نگاه کن، پس وای بر کسی که انکار مُقَدِّر کند و تدبیر کـننده را باور ننماید! گمان کرده‌اند ایشان مانند گیاه می‌باشند که زارعی نداشته باشند و از برای اختلاف صورت‌ها صانعی نباشد؟! و دلیلی بر ادعای خود ندارند و بر آنچه می‌گویند تحقیقی ندارند.

آیا بنایی بدون بانی و گناهی بدون جانی، ممکن است؟

و اگر خواستی بگو دربارهٔ ملخ آنچه در مورچه گفته شد که: [دو] چشم سرخ برای او آفریده، و دو حدقهٔ روشن برای او برافروخته، و گوشی مخفی برای او قرار داده، و دهان مناسب برای او گشوده، و حسِ قوی برای او قرار داده، و دو دندان که به آنها مِقْراض[1] کند گیاه را، و دو داس که به آن قطع [و درو] می‌کند؛ زراعت‌کاران از او می‌ترسند و توانایی راندن او را ندارند ـ اگر چه تمامی آنان جمع شوند ـ وارد زراعت می‌شود و در بَرْ جَسْتَن‌های خود، شهوت [و خواستهٔ] خود را از زراعت برمی‌آورد، و تمام آفرینش او یک انگشت بیش نیست!

بزرگ است خدایی که او را آنچه در آسمان‌ها و زمین است ـ خواهی نخواهی ـ سجده می‌نماید، و برای او رُخساره را به خاک می‌مالند، در حالت سلامتی و ناتوانی اطاعت خدای خود را می‌نماید، و عنان اختیار را ـ به جهت ترس ـ به او می‌دهد.

مرغان به امر او مُسَخَّر شده‌اند، و شماره پرها و نَفَس زدن آنان را می‌داند، دست و پای آنان بر خشکی و تری استوار نموده، روزی آنها را تقدیر فرموده، و شمارهٔ طبقات آنها را می‌داند؛ این کَلاغ است! و این عقاب است! و آن شترمرغ! هر مرغی را به نامش نامیده، روزی او را کفیل شده است.

ابرهای سنگین ایجاد فرموده که باران‌های بهاری را ریزان نمایند، و بهرهٔ هرجایی را مُهَیّا فرموده؛ و زمین را پس از خشک شدن آب داده و بعد از آن [گیاهان را] رویانده است.

۴. تذکر به آیت بودن ستارگان و علم نجوم

از آیاتِ عظیمهٔ خداوند، خلقتِ ستارگان می‌باشد و دلالت آنها از نظر ذات، همان دلالتِ ذاتی سایر موجودات است که قبلاً بیان شده است.

---

۱. مِقْراض: قیچی.

همچنین از نظر آثار و خواص و کیفیت حرکات نیز، آیتِ صانعِ حکیم می‌باشند. قوانینی که علمای هیئت قدیم و جدید برای حرکات سیارات و نظم عالم عِلْوِی به دست آورده‌اند ـ همه ـ شاهد و دلیل است که همه، مصنوعِ یک صانعِ حکیم می‌باشند و از امور اتفاقی چنین نظمِ شگرف حاصل نشود و همه اجرامِ عِلْوِی[۱] با مسافات بعیدی که از هم دارند در حرکاتِ خود از قوانین مُعَیَّن پیروی نمایند.

از تدبُّر در آیاتِ شریفه که تذکُّر به آیاتِ عِلْوِی است، معرفت به خداوند حاصل گردد.

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ * وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾؛[۲]

یعنی: بگو ای پیغمبر، آیا نمی‌بینید اگر خداوند قرار می‌داد شب را بر شما تا روز قیامت، کیست غیر از خداوند که بیاورد برای شما روشنایی را؟ آیا نمی‌شنوید؟! بگو: آیا نمی‌بینید که اگر خداوند قرار می‌داد بر شما روز را همیشگی تا روز قیامت، کیست غیر از خداوند که بیاورد برای شما شب را که آرام بگیرید در آن؟ آیا نمی‌بینید؟!

و از رحمت‌های اوست که قرار داده برای شما شب و روز را که آرام بگیرید در آن، و طلب کنید از فضل خداوند، شاید سپاس‌گزار باشید.

﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴾؛[۳]

---

۱. در متن «اجراء» ضبط شده است و می‌توان آن را «أجزای» خواند.

۲. سورهٔ قصص (۲۸)، آیهٔ ۷۱ ـ ۷۳.

۳. سورهٔ عنکبوت (۲۹)، آیهٔ ۶۱.

یعنی: اگر بپرسید از آنان، کی آفریده آسمان‌ها و زمین را و رام کرده خورشید و ماه را؟ البته می‌گویند: خداوند! پس کجا حیرانند؟!

﴿ تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴾ ؛[1]

یعنی: بزرگ است خدایی که قرار داده در آسمان بروج،[2] و قرار داده در آن چراغ (خورشید) و ماه روشن.

﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾؛[3]

یعنی: اوست خداوندی که گردانید آفتاب را روشنی و ماه را صاحب نور، تا بدانید شمارهٔ سال‌ها و حساب را؛ نیافریده خداوند این را مگر به حق، بیان می‌کند نشانه‌ها را برای گروهی که می‌دانند.

﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾ ؛[4]

یعنی: خورشید روان است به سوی محل قراری که او راست، این است تقدیر خداوند قوی دانا؛ و برای ماه تقدیر نمودیم منزل‌هایی تا وقتی که باز گردد مانند چوب خرمای شش ماهه.

شایسته است در مورد آیت بودنِ علم نجوم (خبر دادن از اوضاع ستارگان به امور

---

۱. سورهٔ فرقان (۲۵)، آیهٔ ۶۱.

۲. بُرج (جمعِ آن بُرُوج): هر یک از دوازده بخش فلک: حَمَل، ثَوْر، جوزا، سرطان، اَسَد، سُنْبُلَه، میزان، عقرب، قوس، جَدْی، دَلْو، حوت و این برج‌های آسمانی در حقیقت مجموعه‌ای از ستارگان هستند که شکل خاصی در نظر ما دارند.

۳. سورهٔ یونس (۱۰)، آیهٔ ۵.

۴. سورهٔ یس (۳۶)، آیهٔ ۳۸ ـ ۳۹.

آینده) از مناظرهٔ حضرت صادق علیه‌السلام با طبیب هندی استفاده کنیم.[۱]

طبیب هندی به حضرت عرض نمود که: در بلاد ما علمای نجوم می‌باشند که از امور واقعه ـ حتّی از موت و حیات و تولد و فقر و غِنی و مرض و صحتِ اشخاص ـ خبر می‌دهند و حکم آنان تَخلُّف نمی‌کند!

حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: پس این علم، آیتِ بزرگی از پروردگار ـ بلکه اعظمِ آیات الهیه ـ می‌باشد؛ زیرا دلالت اوضاع سماویه بر امور واقعه در این عالَم، باید به واسطهٔ روابط و مناسباتی باشد و ممکن نیست بالاتفاق و التصادف صورت گیرد.

این امر مربوط است یا به ذات کواکب ـ از سعادت و نحوستِ ذاتی آنها ـ یا به اوضاع و حرکات خاصه آنها ـ از قبیل تندی و کندی، حرکت و سکون ـ و یا مستند است[۲] به وضع نسبی آنان؛ از قبیل تقابل و تقارن و تربیع و تَسْدیس[۳] و غیره.

و چون ستارگان و حرکات و خواص آنها دلالت بر امور کثیره دارند، ناچار باید خصوصیات اوضاع و مناسبات آنها بسیار باشد و این مناسبات را از بخت و اتفاقْ دانستن، باطل و ترجیح بلامرجح است.

و اگر گویی ستاره خودش خود را نَحْس کرده یا این حرکات و اوضاع، خودسرانه حاصل شده است و دلالت بر امورِ مخصوصهٔ واقعه در این عالَم نماید، وجدان و فطرتِ عاقل آن را نپذیرد.

---

۱. بحارالأنوار، ج ۳، ص ۱۷۱ ـ ۱۷۵.

۲. عبارت متن به جای «مستند است»، «مستندات» خوانده می‌شود.

۳. تقابل یا مقابله در علم نجوم عبارت است از اینکه میان دو ستاره نصف دایره (یعنی ۱۸۰ درجه) فاصله باشد.
تقارن یا قِران و مقارنه در علم نجوم عبارت است از گردآمدن دو ستاره یا بیشتر در یک برج در یک دقیقه و یک ثانیه.
تربیع: چهار قسمت کردن؛ در اصطلاح علم نجوم بدان معنا است که میان دو ستارهٔ سیار، یک چهارم دور فلک (یعنی سه بُرج) فاصله باشد؛ و نیز حالتی از ماه که یک چهارم آن روشن باشد، که در شب هفتم و بیست و یکم هر ماه پدید می‌آید.
تَسدِیس: شش تایی کردن؛ در اصطلاح علم نجوم آن است که میان دو ستاره، یک ششم دورهٔ فلک (یعنی ۶۰ درجه) فاصله باشد. رجوع کنید به، فرهنگ دهخدا، حرف «ت» ذیل واژه‌های فوق.

مَثَلِ کسی که پندارد این ارتباطات و مناسبات ـ بین اوضاع کواکب و امور اَرضیه ـ به بخت و اتفاقْ می‌باشد، مَثَل کسی است که ساعتی را مشاهده نماید و بگوید که اجزا و چرخ‌ها و حرکات مخصوصهٔ ساعت ـ که به یک دیگر مربوطانـد و وقت را نشـان می‌دهد ـ به واسطهٔ مناسبات و حرکات مخصوصه‌ای است بین اجزای آن؛ و مع ذلک گوید: آهن یا فلز دیگر که ساعت از آن درست شده خودسرانه موجود، و خود را به وضع مخصوصی قرار داده‌اند که دارای اجزای معین و تأثیرات خاصه گردیده است!

بدیهی است این توهُّم نزد هر عاقل، بی‌خردانه است، بلکه حکم عقل و فطرتِ سلیمه این است که: ساعت، دارای صانعِ قادرِ دانای حکیم در کارِ خودْ می‌باشد.

نیز حضرت به طبیب فرمود: اگر راست بگویی که این علم، خبر می‌دهد از تمام امور واقعه در عالم و از حالات و خصوصیات اشخاص، البته دانای به آن باید خارج و برتر و محیط به این عالم باشد؛ زیرا چنین علمی[1] مترتِّب است به دانستن تمام جهات و حرکات و اوضاع و خصوصیات ستارگان، و علم به آنها به مشاهدهٔ حضوری ـ برای غیر خالق و صانعِ نجوم ـ محال است؛ به جهت اینکه علم به مـناسبات و حـرکات و تـمام اوضاع نجوم، محتاج به دانستن ذواتِ نجوم است و آن، محتاج است به اینکه آن عالِم هم‌عمر دنیا باشد تا در تمام اَدوار، حرکات و اوضاع، ستارگان را دیده و مشاهده نماید.

بلکه به مشاهدهٔ یک دور عمر دنیا نیز کافی نـیست، و مـحتاج بـه مشـاهدهٔ اَدوار متعدِّده خواهد بود تا تجربه و علم برای او حاصل گردد.

و از راه قیاس نتوان به آن عالم شد؛ چون تجربه حاصل نگردد مگر به مشاهده در اَدوار متعدده.

لذا باید واضع این علم، خالقِ نجوم و قرار دهندهٔ حرکات و اوضاع و ارتباط آنها با امور واقعه در این عالَم باشد و احدی از بشر، واضع این علم نیست؛ زیرا خود محکوم این احکام است و اوضاع و حرکات نجوم در او تأثیر دارد (انتهی موضع الحاجة من الروایة).

---

۱. در متن به جای «علمی»، «علم» ثبت شده است.

در قسمتی از روایت ـ که نقل به مضمون شد ـ حضرت صادق علیه‌السلام به جهاتی چند اشاره فرموده‌اند:

اولاً: اینکه اگر این علم واقعیت داشته باشد احاطه به آن برای غیر ذات مقدس، محال است.

ثانیاً: آنچه بر سبیل تحدیدْ[۱] مُعَیَّن گردد، ناقص و ناتمام می‌باشد لذا در روایت، نهی از اعتماد و اِتّکاء به نجوم شده است.

ثالثاً: علم نجوم ـ بر فرض اینکه واقعیت داشته باشد ـ همان‌طوری که طبیب اعتراف کرد، دالّ است بر وجودِ صانعِ حکیمِ علیمِ توانا، هم از جهت وضع این علم (که عبارت است از خلقتِ عِلْوِیات و اختلاف حرکات آنها به نحوی که دلالت نماید بر امور واقعه در این عالَم) و هم از جهت علم به آنها به جمیع جهات و خصوصیات؛ زیرا احاطه به آنها برای غیر خالق و صانع و جاعلش، محال است.

از روایات شریفه، ظاهر می‌شود علم نجوم واقعیت دارد، لکن از دو جهت مورد اطمینان نیست:

اول اینکه: آنچه در عالم واقع می‌شود به توسط اسباب، قابل تغییر و تبدیل است و در حقیقت، حرکات و اوضاع کواکب، مُعِدّات[۲] برای امور واقعه در عالم می‌باشند. توضیح این جهت، در مسألهٔ بدا خواهد آمد؛ إن‌شاءالله تعالی.[۳]

جهت دوم: چون احاطه بشر به عِلْوِیات و حرکاتِ آنها ممکن نیست و شخصِ مُنَجِّم، علم به مزاحم و رافع و مانع ندارد، آنچه را که می‌فهمد مورد اطمینان نخواهد بود.

بنابراین اطمینان به این علم، و حُکم طبق حرکاتِ معلومه از نجوم، مورد اعتماد نیست.

---

۱. یعنی به طور تقریبی و غیر دقیق.

۲. یعنی آماده کننده و مقتضی هستند نه علل تامّه.

۳. نگاه کنید به بحث «بدا» به ویژه صفحه ۳۷۰، ۴۰۰ و ۴۰۱.

در بعضی از روایات وارد شده از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام اشاره به این دو جهت شده [است].[1]

این بود نظر و تأمُّل در نجوم و عِلْوِیات و کیفیّتِ دلالت آنها بر وجود حکیمِ عالمِ قادرِ بی‌همتا.

۵. نظری به آیات ارضیّه

چنان‌که از تذکرات قبل معلوم شد، تمام اشیای ارضیه حـادث، و ذاتاً مـصنوع و مسبوق به عدم واقعی و محتاج می‌باشند و مصنوعیت ذاتی آنها مخالف با صانعیت می‌باشد؛ زیرا به هرچیز نظر نماییم آن را قابلِ زیاد[ت] و نقصان و تغییر مـی‌یابیم و آنچه قابل تغییر و تبدیل باشد، فنا و زوال بر او جایز است[2] و چیزی که فنا و نیستی بر او جایز شد قِدَم و اَزَلیّتِ آن محال است؛ «**ما ثَبَتَ قِدَمُه امتنَعَ عَدَمُه**».[3]

بنابراین توهُّم اینکه بعضی از اشیا ازلاً و ابداً عـلتِ بـعض دیگـری مـی‌باشند از شُبهات مقابل وجدان است.[4]

قریباً این شبهه را نقل نموده و پاسخ آن را ذکر می‌کنیم، إن‌شاء الله تعالی.

و چون نظر تفصیلی در هر فرد از اشیای مـوجوده در عـالم، مـحال است آیـات

---

۱. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۷۱، (باب ۱۴ از ابواب آداب السفر)، ح ۴ و ۸.

۲. زیرا اگر تغییر در ذات باشد بدیهی است ذات دوم غیر از ذات اول خواهد بود؛ و اگر تغییر در شکل و عوارض آن باشد آنچه ملازم با عوارض حادث باشد، حادث خواهد بود.

شکل و حرکت همیشه ملازم با ماده است و نمی‌شود شکل و حرکت، حادث باشد و ملزوم آن ـ که ماده است ـ حادث نباشد. (س).

۳. آنچه قِدمت و اَزَلی بودنش ثابت گردد، عدم و نیستی‌اش ممتنع است (و فنا ناپذیر می‌باشد) و عکس نـقیض آن‌که در اینجا به آن استشهاد شده این است که هرچه نیستی‌اش ممتنع نباشد یعنی عدمش جایز و ممکن باشد قدیم و ازلی نخواهد بود.

۴. وجدان در بررسی هر پدیده و شیء، مصنوعیت و معلولیت و نیازمندی آن را درک می‌کند و تسلسل بی‌نهایتِ علت و معلول را محال می‌داند. (س).

ارضیه را به سه طبقهٔ مُهم تقسیم نموده و در هر طبقه، جداگانه تأمل می‌کنیم.

تأمُّل در جمادات

مانند سنگ و کوه و دریا که بر اینها حیاتِ تـمامِ مـوجودات زنـده مـتوقف است به‌طوری که هر کدام به جای خـود ضـروری هسـتند و دارای آثـار و مـنافع عـجیبه می‌باشند که احاطه و علم تمام آثار آنها، برای بشـر مـیسَّر نـیست؛ چـنان‌که عـقلا و دانشمندان از احاطه به آن اظهار عجز نمایند، و هر پرده از آثار و خواص اشیا برداشته شود، صدها باب جهل گشوده گردد.

چنان‌که می‌بینیم در کشف خواص و اثری که سنگ یا یک مَعْدِن ـ کـه بـا نـهایت جدِّیت علمای شیمی و طبیعی کوشش کنند ـ تمام خواص را به دست نیاورند.

پس از تأمُّل، فطرت انسان حکم می‌نماید که این موجوداتْ مصنوع مـی‌باشند و غایاتی بر صنعتِ آنها مترتب است و به بَخت و اتفاق موجود نشده‌اند، بلکه خالق و صانعی حکیم، عالمِ قادر آنان را آفریده است.

﴿ وَأَلْـقَى فِـي الأَرْضِ رَوَاسِـيَ أَن تَـمِيدَ بِكُـمْ وَأَنْـهَارًا وَسُـبُلاً لَّـعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾؛[1]

[و در زمین کوه‌های استوار را افکند که زمین شما را نلرزاند و پریشان نسازد، و نهرها و راه‌ها قرار داد تا شما هدایت یابید.]

در روایتِ مُفضَّل، از حضرت صادق ﷺ نقل می‌کند که [فرمود]:

این کوه‌ها ـ که از سنگ و خاک روی هم نشسته و بلند شده‌اند ـ جاهلان گمان کنند که چیزی زیاد است در خلقت، احتیاج به آنان نـیست! ایـن توهُّم، خطاست.

---

۱. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۱۵.

بعد حضرت منافع آنها را بیان می‌فرماید:

نگاه کن در معادن؛ مانند زَرْنیخ[۱] و مُرْدارْسنگ[۲] و سنگِ سُرمه و مِس و سُرب و قَلْع و آهن و نقره و طلا و یاقوت و زَبَرْجد[۳] و انواع سنگ‌ها و انواع آنچه جاری شود از کوه‌ها[۴] ـ مانند قیر و مومیایی و کبریت و نفت ـ هر یک، دارای منافع عجیبه و آثار غریبه است.[۵]

تأمُّل در نباتات

این باب اوسع است از جمادات، و هرکسی بخواهد قدرت و صنعت خالق را بفهمد و حکم فطرت را به خداشناسی ظاهر سازد، تأمُّل نماید در انواع نباتات و اشجار مُثمِرَه[۶] و غیر مُثمِرَه (آنچه مأکول انسان است و آنچه مأکول حیوان و سایر موجودات است) و آنچه از نباتات مسمومه که قابل اکل نیست، و نباتات دارویی ـ که در امراض مختلفه استفاده می‌شود ـ و تأمُّل نماید در کیفیت خلقت و ارتباط آنها به موجودات سماویه و ارضیه که مُحَیِّرُالعقول است.

آیا می‌توان گفت این نباتات ـ با کیفیت مخصوص به خود و ارتباط و تأثیر آنها در

---

۱. زَرْنیخ: ارسنیک؛ جسم معدنی که از ترکیب گوگرد و ارسنیک به دست می‌آید و به رنگ سرخ یا زرد یا سفید می‌باشد و در طب و صنعت به کار می‌رود (نگاه کنید به، فرهنگ عمید، واژهٔ «زرنیخ»).

۲. مُرْدارسنگ: جسمی است به رنگ سرخ یا زرد، بیشتر از سرب و قلع گرفته می‌شود و برای ساختن مَرْهم به کار می‌رود (نگاه کنید به، فرهنگ عمید، واژهٔ «مردارسنگ»).

۳. زَبَرجد: یک قسم آلومین [اکسیر آلومینیم] رنگین به رنگ زرد یا سبز که از سنگ‌های قیمتی است و در جواهرسازی به کار می‌رود و مشهورترین آنها سبزرنگ است. ناگفته نماند که متن حدیث «زُمّرد» آمده است، برخی می‌گویند زمرّد همان زبرجد است و برخی آن دو را متفاوت می‌دانند (نگاه کنید به، فرهنگ دهخدا؛ و فرهنگ عمید، واژهٔ «زبرجد» و «زمرّد»؛ خواصّ الأحجار الکریمه، ص ۵۵).

۴. عبارت حدیث چنین است: «فکّر یا مفضّل فی هذه المعادن... وکذلک ما یخرج منها من القار والمومیا والکبریت والنفط» یعنی: اندیشه کن ای مفضّل در این معدن‌ها و آنچه از قیر و مومیا... از آنها خارج می‌گردد.

۵. بحارالأنوار، ج ۳، ص ۱۲۷ـ ۱۲۸.

۶. مُثمِرَه: (مؤنث مُثمِر) میوه دهنده.

تمام موجودات ذی‌روح ـ خودسرانه خلق شده و در حقیقت، منشأ آنها دانه و حَبّه گردیده است و این اختلاف آثار در آنها، گزاف و اتفاقی است؟!

هر عاقل و ذی شعوری که تدبُّر نماید، به زبان حال و قال خود، عظمت خالق و صانع آنها را مُتذکِّر شود و اعتراف به وجودش خواهد نمود؛ «سُبحانَ الله خالق الحَبّ و النَّوی».[۱]

این است که امام به حق ناطق، جعفر بن محمد الصادق علیه‌السلام به طبیب هندی فرمود: در چه دوایی بیشتر تجربه داری و از منافع آن اطلاع داری؟ گفت: هلیله. حضرت شروع فرمود به تذکُّر به خالق هلیله در همین یک موجود جزئی ـکه در زمرهٔ موجودات عالم، مورد نظر نیست ـ سخن گفت تا اینکه به طبیب فرمود: درخت هلیله از هلیله، خلق شده یا هلیله از درخت؟

طبیب در جواب گفت: درخت از هلیله و هلیله نیز از درخت.

حضرت فرمود: ناچاری بگویی که یکی اصل باشد و دیگری فرع، بگو: شَجَره از ثَمَره است یا ثَمَره از شَجَره می‌باشد؟

طبیب تأمل کرد و گفت: درخت از تخم است.

حضرت فرمود: تخم از کجاست و مصنوع کیست؟[۲]

چون شخص در هر یک از نباتات نظر کند ـاز جهاتی که سابقاً گفته شد ـ یقین خواهد نمود که، مصنوعِ خالقِ حکیمِ علیمِ مدبّر است.

﴿ هُوَ الَّذِی أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّکُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِیهِ تُسِیمُونَ * یُنبِتُ لَکُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّیْتُونَ وَالنَّخِیلَ وَالأَعْنَابَ وَمِن کُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ

---

۱. منزه است خدایی که آفرینندهٔ دانه و هسته (گیاه و درخت) است.

در متن بیان الفرقان خالق ضبط شده ولی در آیهٔ ۹۵ سورهٔ انعام می‌خوانیم: ﴿إِنَّ اللهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾؛ خداست شکافندهٔ دانه و هسته.

و از امام صادق علیه‌السلام در دعاهای هر روز ماه رمضان روایت شده که فرمود: «... سبحان الله فالق الحَبِّ و النَّوی ...» (نگاه کنید به، بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۱۰۵).

۲. بحارالأنوار، ج ۳، ص ۱۵۶.

فِی ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾؛[۱]
﴿ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِی الأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِی ذَلِكَ لآيَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ ﴾؛[۲]

ترجمه: اوست آن‌که فرستاد از آسمان برای شما آب را، از آن است آشامیدنی و از آن روییدنی است که در آن چهار پایان را می‌چرانید.
می‌رویاند برای شما به آن آب، کشت و زیتون و درخت خرما و انگور و از هر میوه را؛ به درستی که در این کارها، نشانه است گروهی را که [اندیشه می‌کنند.
و آنچه را در زمین به رنگ‌های گوناگون برای شما پدید آورد (مسخر شما ساخت) به درستی که در این کارها نشانه‌ای است برای گروهی که] یاد می‌کنند [و به خود می‌آیند].

﴿ الَّذِی جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى * كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِی ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُوْلِی النُّهَى ﴾؛[۳]

ترجمه: خدا کسی است که زمین را آرامگاه شما قرار داده و در آن راه‌ها شکافته و از آسمان باران نازل کرده و به توسطِ باران، گیاه‌های گوناگون بیرون آورده که خود و حیوانات شما از آن بخورید. در این کار، نشان‌هایی برای صاحبان عقول است.

﴿ وَهُوَ الَّذِی أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا * لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا ﴾؛[۴]
ترجمه: آن خدا کسی است که فرستاد بادها را برای بشارت ـ قبل از رحمتِ

---

۱. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۱۰ ـ ۱۱.
۲. همان، آیهٔ ۱۳.
۳. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۵۳ ـ ۵۴.
۴. سورهٔ فرقان (۲۵)، آیهٔ ۴۸ ـ ۴۹.

خود ـ و از آسمان آب پاکیزه فرو فرستادیم تا زنده کنیم به آن زمین مرده را؛ و از آن آب، سیراب کنیم چهارپایان و مردمان بسیار.

﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لايَعْقِلُونَ ﴾؛[۱]

ترجمه: اگر بپرسی از ایشان، چه کسی از آسمان باران فرستاده که زمین ـ پس از مرگش ـ به وسیلهٔ آن زنده شود؟! گویند: خداوند! بگو: ستایش برای خداست، و بیشتر آنان تعقُّل نمی‌کنند.

﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ * هَذَا خَلْقُ اللّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾؛[۲]

ترجمه: فرستادیم از آسمان آب را، و رویانیدیم در زمین از هر جفت گیاهی نیکو. این است مخلوقات خدای! پس نشان دهید چه چیز را خلق نمودند کسانی را که ـ غیر از خدا ـ ستایش می‌نمایید؟! ستمکاران در گمراهی آشکارند.

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ)؛[۳]

ترجمه: آیا نمی‌بینی به درستی که خداوند فرستاد، از آسمان آب پس درآورد آن را به صورت چشمه‌هایی در زمین، پس بیرون می‌آورد به واسطهٔ آن کشت را ـ که گوناگون است رنگ‌های آن ـ پس خشک می‌شود، پس می‌بینی تو آن را زرد، پس می‌گرداند آن را ریزه ریزه؛ به درستی که در این یادنمودنی است صاحبان خرد را.

---

۱. سورهٔ عنکبوت (۲۹)، آیهٔ ۶۳.

۲. سورهٔ لقمان (۳۱)، آیهٔ ۱۰ ـ ۱۱.

۳. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۲۱.

پس از تـدبُّر و تأمُّل در انـواع نـباتات ـ و ارتـباط هـر یک و تأثـیر آن در سـایر موجودات ـ واضح گردد که صانع و قرار دهندهٔ اثر در آنها غیر از ذاتِ نـبات، بـلکه صانعِ آنان دارای علم و حکمت و قدرت بی‌پایان است.

تأمُّل در حیوانات

تأمُّل در حیوانات، از جهاتی است که هر یک آیت بزرگ و نشانهٔ عجیبی برای ذات مقدس خالق متعال می‌باشد.

نخست، نظر در مصنوعیت و حدوث حیوانات است که بالبداهه حادث و مسبوق به عدم و محتاج به صانع می‌باشند.

و دیگر، نظر در کیفیتِ مصنوعیَّتِ حیوانات است با اختلاف غـیر مـحدودی کـه در انواعِ آن مشاهده می‌شود؛ و چـون مـلاحظه کـنیم مـی‌بینیم کـه هـر یک را اجـزا و اعضای زیادی است ـ که به هم مربوط‌اند ـ به‌طوری که اگر جـزیی از اجـزا نـباشد بقیه، فاسد یا فانی شـوند و قـوام و بـقا و صـحتِ حـیوان بـه آن اجـزا است؛ و هـر یک از اجــزا، دارای شکــل و وضـع مـخصوصی است کـه آثـار و مـنافع بـدون آن حاصل نگردد.

این تدبیر عجیبی که به کار برده شده، دالّ است که خالقِ آنان حکیم و علیم می‌باشد.

و نیز، اختلاف حیوانات از هر نوعی از نر و ماده که بقا و نوع و نسل متوقف بر آن است اقوا شاهد بر این می‌باشد که فعلِ طبیعت و ماده نبوده، و حکیمِ عالمِ قادری آنها را چنین قرار داده؛ زیرا فعل طبیعی، تمام یکسان و یکنواخت می‌باشد.[1]

---

۱. طبیعتِ ماده نمی‌تواند آثار مختلف داشته باشد مگر اینکه مواد و طبایع، متعدد باشد. گوناگونی طبایع و مواد، شاهد معلولیّت آنهاست؛ زیرا متعددها محدودند، چون لازمهٔ تعدد، محدودیت است.

موجود محدود مادی اگر حدش ذاتی باشد قابل تغییر نیست در صـورتی کـه بـدیهی است حـد مـوجوداتِ مفروض، تغییر می‌یابد و هنگامی که فرض شد حدش ذاتی نیست، پس علت خارجی، به او اعطا کرده است. بنابراین «معلول» خواهد بود و نمی‌تواند علتِ قدیم و اوّلی باشد. (س).

و از آن جهات، تغذیه و نُمُوّ حیوان است به وضع مخصوص، که نشانه است بـه تدبیر خالق دانا و توانا.

نیز از آن جهات، تذکُّر به شعور و ادراکِ حیوانات است بر جلبِ منافع و دفعِ مَضار خود، و شناختنِ غذای مناسب، و تدبیر در حفظِ نسـل و اولاد، و شـناختن و پـیدا نمودنِ مسکن خود ـ از مسافات بعیده ـ که تمام این امور، برای حفظ نسل و بقای نوع آنان لازم است و بدون داشتن ادراک و دانش فطری ـ که به قدر لزوم به هر یک اعطا شده است ـ این کارها صورت نگیرد.

و می‌بینیم هرچه احتیاج حیوان در بقای نسل بیشتر باشد، ادراک و شعور او بیشتر است.

ملاحظهٔ طرز زندگی اجتماعی زنبوران عسل و مورچه و تدابیری کـه در زنـدگی خود به کار می‌برند و انتظامی که در ادارهٔ مسکن خود دارند و تدابیری که طیور برای نگاه‌داری بیضه[1] و نوزاد خود دارند ـ بدون اینکه تجربیاتی کرده یا از کسی آموخته باشند ـ دلیل است بر وجود حکیم مُدبّری که هر یک را به مصالح خویش آشنا فرموده است.

فوایدی که برای انسان از حیوانات حاصل می‌شود نیز، از آیات خداوندی است:

﴿ وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُواْ بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ * وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾؛[2]

ترجمه: و چهارپایان را آفرید برای شما در[3] آنها گرمی است (استفاده از پشم آنان) و سودهایی است و از آنها می‌خورید [و در آنها برای شما زیبائی است آن‌گاه که (آنها را) به استراحتگاه برمی‌گردانید و هنگامی که به چراگاه می‌برید].

---

۱. بیضه: تخم، تخم مرغ.

۲. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۵ ـ ۸.

۳. در متن به جای «در»، «از» ثبت شده است.

و بر می‌دارند بارهای شما را به سوی شهری که به آن نمی‌رسید مگر به رنج به درستی که خداوند شما مهربان و بخشنده است.
و آفرید اسبان و استرها و خرها برای اینکه سوار آنها شوید و آرایش می‌کنید، و می‌آفریند آنچه را نمی‌دانید.

﴿ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾؛[1]

ترجمه: تا چون آمدند بـه وادی مـورچگـان، گـفت مـورچـه‌ای: ای گـروه مورچگان، داخل شوید به لانه‌های خود، که درهم نشکنند شما را سلیمان و لشکریانش درحالی‌که نمی‌دانند!

﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾؛[2]

ترجمه: و الهام کرد خدای تو به زنبور عسل که: بگیر در کوه، خانه و از میان درخت و از آنچه مردم بنا می‌کنند.

فی البحار ـ عن العیون[3] ـ إنَّه دَخَلَ زندیقٌ دَیصانی عَلَی أبی عبدالله علیه‌السلام فقال له:
دُلَّنی عَلَی مَعبُودی! فقال له أبوعبدالله علیه‌السلام: اِجْلس. و إذا غُلامٌ له صغیر، فی کَفِّه بَیضَةٌ یَلْعَب بها. فقال له أبوعبدالله علیه‌السلام: ناوِلْنی یا غلام البَیضَةَ، فناوَلَه إیّاها.
فقال له أبوعبدالله علیه‌السلام: یا دَیصانی، هذا حِصْنٌ مَکنُونٌ، له جِلْدٌ غَلیظٌ، وتحتَ الجِلد الغَلیظ جِلدٌ رَقیقٌ، و تحتَ جلدِ الرَّقیق ذَهَبَةٌ مائِعةٌ و فِضَّةٌ ذائِبةٌ؛ فلا الذَّهَبة المائعة تَـخْتَلِطُ بـالفِضَّة الذائـبة و لا الفـضَّةُ الذّائـبةُ

۱. سورهٔ نمل (۲۷)، آیهٔ ۱۸.
۲. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۶۸.
۳. این روایت در عیون اخبار الرضا علیه‌السلام نمی‌باشد، و منابعی که مجلسی رحمه‌الله در بحار از آن نقل کرده است در ذیل حدیث خواهد آمد.

تَخْتَلطُ بالذَّهَبَة المائعة. فهی علی حالها لم‌یَخْرُج منها خارجٌ مُصْلحٌ فیُخْبِرَ عن صَلاحِها و لا دَخَلَ فیها مُفْسِد فَیُخبِرَ عن فَسادها؛ لایُدری للذَّکرِ خُلِقَتْ أم للأنثی؟! تَنفَلقُ عن مثلِ ألوانِ الطَّواویس، أتَری لها مُدَبّراً؟

قال: فأطْرَقَ مَلِیّاً، ثم قال:

أشهَدُ أن لا إله إلاّ الله وَحْدَه لاشریك له، و أشهَدُ أنَّ مُحمَّداً عبدُه ورسولُه وأنَّك إمامٌ و حُجَّةٌ مِنَ الله عَلی خَلْقِه، وأنا تائبٌ مِمّا کُنتُ فیه.[۱]

حاصل مفادِ روایت شریفه:

چون سائل مطالبهٔ حجت کرد، حضرت فرمود: این تخمِ حیوان پرنده را که می‌بینی از برای او پوستی است محکم، و زیر او پوستی است نازک، و زیر او آب سفیدی است مانند نقره، و آبی است زرد مانند طلا، و هیچ کدام داخل دیگری نشود؛ و کسی از صلاح و فساد او خبردار نیست و نمی‌داند که برای نر خلق شده یا برای ماده! و از او پیدا شود حیوانی زنده، مانند طاووس! آیا می‌بینی برای او مدبّر و صانعی؟

سائل، پس از تأمُّل، ایمان آورد.

این است تذکُّر به فطرت!

بدیهی است عاقل پس از تأمُّل در چنین چیزی از جهت خلقتِ ماده و نَر و صورت و نتیجه شکی نخواهد داشت که این شیء، مخلوق اتفاقی و بی‌صانع نیست و خود، خالق خودش یا مثل او خالق او نخواهد بود، بلکه خالق او حکیم و علیم و قادر است؛ ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾؛[۲]

---

۱. کافی، ج ۱، ص ۷۹ـ ۸۰؛ ذیل حدیث ۴ (روایت بر اساس این مأخذ نقل شد)؛ توحید صدوق ص۱۲۳ـ ۱۲۴، حدیث ۱؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۷۲؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۳۱ـ ۳۲، حدیث ۵ (و جلد ۴، ص ۱۴۱).

۲. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۴۳.

←

۶. آیت بودن انسان بر خالق منان و ظهور معرفت فطری

بزرگ‌ترین آیات و نردیک‌ترین آن به انسان، خود اوست و آیت بودن انسان از جهاتی چند است؛ به‌طور اجمال شخص دارای دو جهت بزرگ است:

- جهت جسم؛
- جهت روح.

از برای بدن اعضا و جوارح و برای روح، کمالاتی است که منشأ آثار و افعال می‌باشد و در حقیقت، نسخهٔ جامعی است از عالَم کَوْن و فساد.[۱]

أتَزْعَمُ أنَّك جِرمٌ صَغيرٌ و فِيک انْطَوی العالَم الأکبر[۲]

[آیا می‌پنداری که تو جرمی هستی کوچک و ناچیز! درحالی‌که جهانی بس بزرگ در تو پیچیده و نهان شده است]

بدیهی است بر هر عاقلی که تأمُّل کند در انسان که چگونه ترکیب شده از بدن و روح و دارای کیفیات و اَفعال عجیبه و مسبوق به عَدَم می‌باشد و چگونه از اول وجود، مراحلی را پیموده تا به این سَرْحَد رسیده البته وجدان خواهد نمود و فطرت[۳] او حکم خواهد کرد که این موجود، مصنوع صانع و خالقی است که سِنخ انسان نیست، و برتر از توهُّم و ادراک بشر است، و دانا و توانا و حکیم و مدبّر است.

بهترین حال برای بروز و ظهور معرفت فطری، حال یأس و اضطرار است که ذیلاً به شرح آن می‌پردازم.

← این عبارت به عنوان جملهٔ پایانی در احادیث بسیاری، آمده است. (نگاه کنید به، توحید صدوق: ۱۸۴، حدیث ۲۰؛ من لایحضره الفقیه۹۳: ۲، حدیث ۱۸۲۴؛ بحارالأنوار۸۲: ۹۴، حدیث ۵۰).

۱. عالَم کَوْن و فساد: «کَوْن» به معنای هست شدن و هستی یافتن است، و «فساد» به معنای تباه شدن؛ چون در دنیا همواره چیزها پدید می‌آید و تباه می‌گردد، آن را «عالَم کَوْن و فساد» نامیده‌اند.

۲. این بیت، از جمله ابیاتی است که به امیرالمؤمنین علیه‌السلام منسوب است. (نگاه کنید به، دیوان امام علی علیه‌السلام، ص ۲۳۶).

۳. فطرت در اینجا به معنای درک ضروری عقلانی است. (س).

انسان، به نور عقل و علم خود، می‌یابد که از برای او مَضار و منافع و صحت و مرض و حیات و موت است، و همچنین می‌داند که همیشه قادر بر دفع مضار و جلب منافع و مُشْتَهَیات خود نیست، بلکه گاهی به نحوی در شدت واقع گردد، که از هرکس و هرچیز مأیوس می‌شود و خود را تسلیم به بَلیّات کند.

پاره‌ای از اوقات در همین حال، فطرت او ظاهر می‌شود و خالق خود را یافته و می‌بیند که او توانا بر دفع بلیّات و نجاتش می‌باشد؛ لذا از صمیمِ قلب متوجِّه به او می‌شود و نجات پیدا می‌کند و به مسئول خود نایل می‌گردد.

و کمال ظهور این فطرت، برای کسی است که قبلاً این حال برایش رخ داده و لطف حق را یافته باشد.

باید دانست که از برای هرکسی مُیَسَّر است این حالت را مشاهده کند؛ زیرا با اندک تأمل می‌یابد که از جهت ذات و بقا و کمالات و لوازم بقا، نیازمند [است] و توانایی بر هیچ امری ندارد؛ چنانکه اگر در شب خود را در بیابانی وسیع تنها ببیند و وسیله[ای] برای نجات خود نیابد و از تمام جهاتی که تصوُّر نجات به وسیلهٔ آنها می‌کرد، مأیوس گردد ـ بالوجدان ـ خواهد یافت کسی را که خالق او و حکیم علیم قادر و نجات‌دهندهٔ اوست.

این است آنچه دستور داده شده در باب معرفت و خداشناسی، نه تحصیل منطق و فلسفهٔ ارسطو و دیگران؛ «**تَفَكُّرُ ساعَةٍ خَيرٌ مِن عبادَةِ سِتّين سَنَة**».[1]

خداوند در قرآن مجید در آیات زیادی تذکُّر به این حال داده است که بعضی را ذکر می‌نماییم.

﴿ وَإِذَا مَسَّ الإِنسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا

---

۱. یک ساعت [و یک لحظه] تفکُّر (و اندیشیدن) از عبادت شصت سال بهتر است.
این عبارت را مجلسی ﷺ در بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۶۲۹۳ می‌آورد، لیکن در «تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۰۸، حدیث ۲۶» (و نیز در مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۱۴) به نقل از امام صادق ﷺ «... عبادَةُ سَنَة» (بهتر از عبادت یک سال) ضبط شده است؛ همچنین در برخی منابع ـ از جمله در ریاض السالکین، ج ۳، ص ۵۸۸ ـ «سَبْعِينَ سَنَة» (بهتر از هفتاد سال) ثبت شده است.

عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَّسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾؛[1]

زمانی که برسد انسان را رنجی، می‌خواند ما را ایستاده و نشسته؛ و چون که برطرف کردیم از او رنج را، می‌گذرد که گویا نخوانده است ما را اصلاً؛ این چنین زینت داده شده برای مُسرفین آنچه را می‌کنند.

﴿ وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ * هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَاءتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّواْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ اللّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنِّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا أَنجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ﴾؛[2]

[و آن‌گاه که مردم را ـ پس از گرفتاری و زیانی که لمس کرده‌اند ـ رحمت (و گشایشی) بچشانیم، ناگهان در آیاتِ ما نیرنگی به کار می‌برند! بگو: مکرِ خدا شتابان‌تر است! به راستی که فرستادگان [و مأموران] ما، فریبْ کاری شما را می‌نویسند].

اوست کسی که سیر می‌دهد شما را در دریا، تا وقتی که در کشتی باشید و بادی موافق کشتی جاری شود [و] خوش‌حال شوید به واسطهٔ آن باد، پس باد سختی آید و طوفان از هرطرف فراگیرد و گمان برند احاطه شده‌اند، بخوانند خدا را در حال خلوص که: اگر ما را نجات دهی از شکرگزاران خواهیم بود! چون که نجات دهد آنها را، در زمین ستم کنند بدون حق.

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلنَآ إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ * فَلَوْلا إِذْ جَاءهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُواْ وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ

۱. سورهٔ یونس (۱۰)، آیهٔ ۱۲.
۲. سورهٔ یونس (۱۰)، آیهٔ ۲۱ـ۲۳.

لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ * فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُواْ بِمَا أُوتُواْ أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴾ ؛[1]

این آیات بسیار صریح است که خداوند به فرستادن عذاب و سختی بر بشر، اظهار قدرت می‌فرماید، ولی بشر به واسطهٔ حُبّ شهوات و معاصی فطرت اولیّه را از دست داده و خدا را فراموش کند و در شهوات و معاصی فرورود، خدا درهای هرچیز بر آنها بگشاید، پس از اتمام نعمت دفعتاً آنان را اخذ نماید. و معلوم می‌شود از این آیات که شدت و سختی و گرفتاری بشر، برای گروهی نعمت است که موجب تذکُّر و بروز فطرت گردد، و نسیان و فراموشی از خداوند، عصیان و گناهی است که موجب نزول عذاب گردد، چنان‌که می‌فرماید:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلاَّ أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاء وَالضَّرَّاء لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ * ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَواْ وَّقَالُواْ قَدْ مَسَّ آبَاءنَا الضَّرَّاء وَالسَّرَّاء فَأَخَذْنَاهُم بَغْتَةً وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ ﴾ ؛[2]

[در هیچ قریه (و آبادی‌ای) پیامبری نفرستادیم (و آنان تعالیم ما را بر نتافتند) مگر اینکه اهل آن را به سختی و گرفتاری دچار ساختیم تا (به خود آیند و) تَضَرُّع کنند! سپس (بعد از اینکه این کار برای آنها سودمند واقع نشد) به جای بدی و شدّت (برای آنها) نیکی (و فراوانی) عوض دادیم تا اینکه (از یاد ما چشم فرو پوشیدند و) به ناسپاسی افتادند و گفتند: (روزگار چنین است، پیش از این) پدران ما (نیز) دچار گرفتاری‌ها و سختی می‌شدند! پس ناگهان، چنان آنها را (به عذاب) گرفتیم که باورشان نمی‌شد].

﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلاَّ كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴾ ؛[3]

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۴۲ ۴۴.

۲. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۹۴ـ۹۵.

۳. سورهٔ لقمان (۳۱)، آیهٔ ۳۲.

[و آن‌گاه که موجی سایه انداز از آنان را در بر گیرد، با اخلاص، خدا را می‌خوانند و او را همه‌کاره می‌دانند؛ پس چون نجاتشان دادیم و به خشکی رسیدند، بعضی‌شان بر این عقیده پایدار می‌مانند! (و بعضی دیگر شیوه انکار و عناد را در پیش می‌گیرند) و آیات (و نشانه‌های) ما را انکار نمی‌کند مگر پیمان شکنان ناسپاس].

در این آیات مبارکات، یادآوری می‌فرماید به شناسایی فطری که برای تمام افراد بشر، ممکن است و از غفلت و نسیان بشر خبر می‌دهد.

فی البحار[1] و معانی الأخبار[2] و تفسیر الصافی،[3] مسنداً عن العسکری علیه السلام فقال:

اللهُ هو الَّذی یَتألَّه إلیه عند الحوائج و الشدائد، کُلُّ مخلوق. و عند انقطاع الرَّجاء مِن کُلِّ مَن دُونَه و تَقَطُّعِ الأسبابِ مِن جَمیع من سواه، تقول: ﴿بِسْمِ اللهِ﴾ أی أسْتَعین عَلی أمُوری کُلِّها بالله الذی لاتحقُّ العبادةُ إلاّ له، المغیثُ إذا استُغِیث، و المُجیب إذا دُعِیَ.

و هو ما قال رجل للصادق علیه السلام: یابن رسول الله، دُلَّنی عَلی الله ما هو؟ فقد أکثَرَ عَلَیَّ المجادلون و حَیَّرُونی؟

فقال له: یا عبدالله، هل رکِبْتَ سَفینةً قَطُّ؟ قال: نعم. قال: فهل کُسِرَ بك حیثُ لا سَفینةَ تُنْجیك و لا سباحَةَ تُغْنیك؟ قال: نعم. قال: فهل تَعَلَّقَ قلبُك هنالك أنَّ شیئاً مِنَ الأشیاء، قادرٌ عَلی أن یُخَلِّصَك مِن وَرْطَتك؟ قال: نعم. قال الصادق علیه السلام: فذاك الشیء، هو اللهُ قادرٌ عَلی الإنجاء حین لامُنجی، و عَلی الإغاثة حیث لامُغیث؛

[از امام عسکری علیه السلام روایت شده است که فرمود: «الله» کسی است که هنگام

---

۱. بحارالأنوار، ج ۳، ص ۴۱، حدیث ۱۶.
۲. معانی الأخبار، ج ۴، حدیث ۲ (روایت بر اساس این مأخذ نقل شد).
۳. تفسیر صافی، ج ۱، ص ۸۰ـ۸۱ (همهٔ روایت در این مأخذ نیامده است).

نیازها و گرفتاری‌ها، هر مخلوقی، خدایی‌اش را حس می‌کند؛ هنگامی کـه امید از غیر او قطع شود و از هرکه جز او، کاری برنیاید، می‌گویی «بسم الله» یعنی در همهٔ امورم، از خدایی مدد می‌خواهم که عبادت جز برای او نمی‌زیبد؛ فریادرش است آن‌گاه که از او کمک بخواهند و اجابت‌گر است (آن‌گاه) که او را بخوانند.

و او چنان است که مردی به حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: ای فرزند رسول خدا، خدا را به من بنمایان که چیست؟ مجادله کنندگان سخنان زیادی برایم گفته‌اند و مرا حیران ساخته‌اند؟

امام علیه‌السلام فرمود: ای عبدالله، آیا هرگز در کشتی سوار شده‌ای؟

گفت: آری.

فرمود: آیا شده که (کشتی بشکند و) بر تخته پاره‌ای قرار گیری به گونه‌ای که نه کشتی‌ای برای نجات بیابی و نه شناگری تو را بسنده باشد؟

آن مرد پاسخ داد: آری.

امام علیه‌السلام فرمود: آیا در آن حال حس کرده‌ای که قلبت به چیزی گرایش دارد که می‌تواند تو را از آن گرفتاری نجات دهد؟

پاسخ داد: آری.

امـام علیه‌السلام فـرمود: هـمان چـیز، خـداست کـه قـادر بـه نـجات است آنـجا که نـجات‌بخشی نـیست، و بـه فـریاد مـی‌رسد آن هـنگام کـه فـریادرسی وجود ندارد].

و نیز روایتی در توحید صدوق نقل می‌فرماید که چون مُفَصَّل است، به نقل مفاد آن اکتفا می‌شود:

عبدالله بن مُقَفَّع و ابی منصور مُتَطَبِّب[1] و ابن ابی العوجا جمع بـودند. ابـن مُـقَفَّع اشاره کرد به اهل طواف و گفت: این اشخاصی را که می‌بینید هیچ کدام استحقاق اسم انسان را ندارند مگر حضرت صادق علیه‌السلام و اما باقی چَرَنْدَه و بهایم می‌باشند!

---

۱. در متن «مُطَبِّب» ثبت شده است.

ابن ابی العوجا گفت: چرا این امتیاز را برای او قایل شدی؟

گفت: دیدم در او چیزی را که در غیر او ندیدم.

گفت: باید امتحان کنم، پس ابن ابی العوجا رفت خدمت حضرت صادق علیه‌السلام و برگشت و گفت: این شخص بَشَر نیست! اگر در دنیا روحانی باشد، این مرد است!

گفت: چگونه دیدی او را؟

گفت: پس از آنکه نزد او غیرِ من کسی نبود و ابتدا به سخن فرمود که: اگر امر و واقع، چنان باشد که اهلِ طواف می‌گویند ـ و چنین هم هست ـ آنها نجات یافته و شما هلاک شوید و اگر نباشد آن طوری که آنها می‌گویند، هر دو مساوی هستید! گفتم: مگر ما چه می‌گوییم؟ و آنها چه می‌گویند؟ ما و آنها در گفتار، یکی هستیم!

فرمود: چگونه یکی هستید؟ آنها قائل‌اند به معاد و ثواب و عقاب و مُتَدَیِّن می‌باشند، و گویند از برای سماواتْ آبادانی است و در آنها مخلوقاتی است، و شما منکر این معانی هستید.

گفتم: اگر امر چنین است و از برای عالم خدایی است، چرا خودش ظاهر نشده خلق را دعوت به خود کند؟ و چرا محجوب از خلق شده و رسولان فرستاده است؟ و اگر خود مُباشِر این امر می‌شد، البته نزدیک‌تر بود به ایمان.

فرمود: وای بر تو! چگونه محجوب است از تو، کسی‌که نشان داده به تو قدرتش را در نفسِ تو؟! نبودی پس تو را خلقت کرد کوچک بودی بزرگت کرده، ضعیف بودی به تو قُوَّت داده.

مُبَدَّل کند ضعف تو را به قوت، و قوت تو را به ضعف، صحت تو را به مرض، و مرض تو را به صحت، رضای تو را به غَضَب، غَضَب تو را به رضا، فَرَح تو را به حُزن، حُزن تو را به فَرَح، دوستی تو را به بُغض، بُغض تو را به دوستی؛ عزم به کاری نداری عازم می‌شوی، به کاری عزم داری مُنْصَرِف می‌شوی.

حضرت شمرد از شهوات و کراهت و رغبت و ترس و امید و رجا و یأس و ذکر و نسیان و سایر آثار قدرت خداوند را در من، که در خود می‌یافتم و نتوانستم دفع کنم

تا اینکه گمان کردم خداوند، ظاهر خواهد شد بین من و او![1]

این است طریق تَذکُّر به معرفت فطری از علما و پیروان قرآن.

هر عاقلی که رجوع به نفس خود نماید، عجز و بیچارگی خود را از جمیع جهات می‌یابد. آثارِ قدرت و علم و حکمت ذات مُقدَّس خداوند را در وجود خودش، ظاهر می‌بیند و نعمت‌های غیرمحدود را که ـ تحت اختیار و ارادهٔ او نیست ـ درک می‌کند، و اسماء ذات مُقدَّس که دلالت می‌نماید بر اوصاف کمال و جلال[2] خداوند قهراً به زبانش جاری می‌شود.

این است که در قرآن مجید آخر هر آیه ـ که تذکُّر به نعمتی یا آیتی است ـ اسمی از اسمای مقدسه را نیز بیان فرموده است.

حضرت رسول ﷺ از لسانِ وحی الهی فرموده:

ولو أنَّ الْخلایقَ نَظَرُوا إلی عجائب صُنعی ما عَبدُوا غَیری، ولو أنَّهُم نَظَرُوا إلی لَطائف بِرِّی، ما اشْتَغلُوا إلی شَیءٍ سِوای.[3]

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۷۵ – ۷۶، حدیث ۲؛ توحید صدوق، ص ۱۲۶ ـ ۱۲۷، حدیث ۴؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۴۲، حدیث ۱۸.

۲. اوصاف کمالی خدا، همان صفات ثبوتیه اوست، و اوصاف جلال، صفات سلبیه (کمال در مقابل نقص، و جلال متّصف نبودن به عیب و بدی است) و هر یک از این دو تقسیم می‌شود به صفات ذاتیه و صفات فعلیه، پس صفات خدا چهار گونه است:

۱) صفات ثبوتیه ذاتیه، مانند: حیات، علم، قدرت، وحدت، ازلیّت، ابدیّت و ... ؛

۲) صفات ثبوتیه فعلیه، مانند: رزق، غفران، إحیاء، إماته، خلق، اراده؛

۳) صفات سلبیهٔ ذاتیه، مانند: ترکیب، مثلیّت، جسمیّت؛

۴) صفات سلبیهٔ فعلیّه، مانند: ظلم، کذب.

در صفات سلبیه، خداوند از اتّصاف ذات مُقدَّسش یا فعل مقدَّسش به آنها تنزیه می‌شود.

و صفات خداوند ریشه و مصدر اسماء او می‌باشد، بلکه هیچ یک از اسماء الهی نیست که در آن وصفی لحاظ نشده باشد حتّی اسم جلالهٔ «الله» نیز بر اساس روایات مشتق است و معنای وصفی دارد، از جمله روایتی که در ص ۱۴۳ گذشت (نگاه کنید به، توحید صدوق ص ۸۹، حدیث ۲، و ص ۲۳۱، حدیث ۵؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۸۷، حدیث ۳؛ عیون اخبار الرضا ؑ، ج ۱، ص ۱۲۹، حدیث ۲۵).

۳. این عبارت در منابع حدیثی یافت نشد.

یعنی: اگر مخلوقات تأمُّل نمایند در شگفتی‌های صنعتِ من، عبادت نکنند غیر مرا؛ و اگر تأمُّل نمایند در دقایق و لطایف نیکویی‌های من، مأنوس نشوند به غیر من.

معلوم است که وجدانِ عجز و احتیاج و ظهور معرفت فطری از این راه، برای جهت بدنی انسان (ناسوت)[1] نیست، بلکه راجع است به لطیفه‌ای که حقیقت انسان است و از آن به روح، قلب، نفس، تعبیر نمایند.

۷. تذکر به آیت بودن انسان از حیث بدن

انسان، از حیث بدن و روح، از آیاتِ عظیمه الهی است که ما بـه هـر دو جـهت، متذکر می‌شویم.

جهت اول: آیت بودن انسان است از حیث جسم یا بدن.

چنان‌که می‌دانیم بدن انسـان مـوجودی است مُـرکَّب از اجـزا و اعـضای کـثیره؛ قسمتی ظاهر و قسمتی باطن ـ‌که هر کدام ساختمان و آثار مخصوصی به خود دارند ـ که بحث کامل در آن، مربوط به رشته‌های مختلف علوم طبیعی و طب می‌باشد.

هر قدر هم که شخص از علوم مذکور بی‌بهره باشد، چون نظری به خلقت انسان ـ‌از بَدْوِ نطفه و منی تا تشکیل تمام بدن و پیمودن مراتب خلقت ـ‌نماید و توجُّهی به تغذیه و رشد، ایجادِ مِثْل و سایر اَعمال بدنی نماید، دچار شگفتی شود و آنـان‌که در علوم مربوط تخصص و اطلاعی دارند بیشتر به رموز خلقت و آثار صنع واقف گردند.

و از همین توجه و تذکر، معرفت به خداوند بُروز مـی‌نماید؛ زیـرا پس از انـدک تأمُّل، می‌یابیم که: این موجود عجیب، خـودبه‌خود تَکَـوُّن پـیدا نکـرده و خـالق او خودش یا مثلش نیست؛ و صانع او برتر است از جسم و جسمانیت یا ماده و طبیعت؛

---

۱. «ناسوت» مشتق از ناس است و «وت» علامت مبالغه می‌باشد، مانند: طاغوت؛ عالم اجسام و جسمانیات را عالم ناسوت و نیز عالم ملک و شهادت می‌نامند. (فرهنگ علوم عقلی، ص ۵۸۹، فرهنگ دهخدا ذیل «ناسوت»).

«تَعالی اللهُ عَمّا یَقُول الظّالِمون»؛ [خدا برتر است از آنچه ظالمان بر زبان می‌آورند] و تذکُّر به این جهت، در آیات شریفه زیاد است:

﴿ هُوَ الَّذِی خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾؛[1]

اوست که خلق کرده شما را از خاک، پس از آن از نطفه، سپس از خون بسته، سپس بیرون آورد شما را در حال کودکی، سپس می‌رسید به قُـوَّت و رشـد خود، پس می‌گردید پیر ـ بعضی از شما قبل از پیری می‌میرد ـ و تا برسید به اَجَلِ نام برده، و شاید شما تَعقُّل کنید.

﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾؛[2]

از آیات الهی است که شما را از خاک آفرید، پس بشری می‌باشید در زمین پراکنده [و از آیات اوست که] برای شما جفت‌هایی از جنس شما آفریده که قرار و اطمینان و اُنس بگیرید با آنها، و میان شما دوستی و مهربانی بـه یک دیگر قرار داده؛ در این خلقت، علامت و نشانه‌هایی است برای گـروهی کـه تَفکُّر نمایند.

﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ ﴾؛[3]

خدای آن‌چنان کسی است که هر شیئی را نیکو خلق کرده و خلقت انسان را از

---

۱. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۶۷.

۲. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۲۰ـ۲۱.

۳. سورهٔ سجده (۳۲)، آیهٔ ۷ـ۹.

گِل[۱] آغاز کرده، پس قرار داد فرزندان او را از خلاصهٔ آبِ حقیر، سپس بین اجزای آن تعدیل فرموده و روح مخلوق خود را در او دمیده، و از برای شما گوش و چشم و قلب قرار داده، اندکی سپاس‌گزاری می‌کنید.

﴿ يَخْلُقُكُمْ فِى بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِن بَعْدِ خَلْقٍ فِى ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴾ ؛[۲]

شما را در شکم مادران‌تان خلق می‌کند آفرینشی پس از آفرینشی دیگر، در تاریکی‌های سه‌گانه؛ این است پروردگار شما، از برای اوست سلطنت، نیست خدایی مگر او، پس رو به کجا می‌کنید؟!

﴿ نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ * أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ * أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ ؛[۳]

ما آفریدیم شما را، پس چرا تصدیق نمی‌کنید؟ آیا نمی‌بینید آنچه را از منی در رحم می‌ریزید؟ آیا شما خلق می‌کنید آن را یا ما خلق کننده هستیم؟!

﴿ قُلْ هُوَ الَّذِى أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ ؛[۴]

بگو خدا کسی است که ایجاد نموده شما را، و برای شما گوش و دیدگان قرار داده، کمی سپاس‌گزارید.

﴿ أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِّن مَّاء مَّهِينٍ * فَجَعَلْنَاهُ فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ * إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ * فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ * وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴾ ؛[۵]

[آیا از آبی پست شما را نیافریدیم؛ سپس آن را در جایگاهی ـ تا زمانی

---

۱. در متن به جای «گِل»، «آب گندیده» ضبط شده است.

۲. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۶.

۳. سورهٔ واقعه (۵۶)، آیهٔ ۵۷ ـ ۵۹.

۴. سورهٔ ملک (۶۷)، آیهٔ ۲۳.

۵. سورهٔ مرسلات (۷۷)، آیهٔ ۲۰ ـ ۲۴.

مُعیَّن ـ استوار نساختیم؟! این توانایی به نیکوترین شیوه از ما برآمد، چه بد روزی است آن روز (رستاخیز) برای تکذیب‌کنندگان!].

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لاَّ يُوقِنُونَ ﴾؛[1]

آیا خودبه‌خود خلق شده‌اند؟ یا آنان آفریننده خود هستند؟ یا آسمان و زمین را خلق کردند؟! بلکه یقین به آفریدگار ندارند.

فی التوحید: عن مَروان بن مُسلم قال:

دَخَلَ ابن ابی العَوْجاء علی ابی عَبدالله علیه‌السلام، فقال: أ لَیس تَـزْعَم أنَّ اللهَ خالِقُ کُلِّ شَیءٍ؟

فقال أبو عَبدالله علیه‌السلام: بلی.

فقال: أنا اَخْلُقُ!

فقال له: کَیف تَخْلُقُ؟

فقال: اُحْدِثُ فی الْمَوضِع ثُمَّ اَلْبَثُ عَنه، فَیصیر دَوابَّ فَأکُون أنا الَّذی خَلَقتُها!

فقال أبو عَبدالله علیه‌السلام: أ لَیس خالق الشَّیء یَعرِفُ کَم خَلْقُه؟

قال: بلی.

قال علیه‌السلام: فَتَعْرِفُ الذَّکَرَ منها مِن الأنثی، و تَعرِفُ کَم عُمْرَها؟

فَسَکَتَ.[2]

ابن ابی العوجا بر امام صادق علیه‌السلام درآمد و گفت: آیا نمی‌پنداری که خدا آفرینندهٔ هرچیزی است؟

امام علیه‌السلام فرمود: آری.

---

۱. سورهٔ طور (۵۲)، آیهٔ ۳۵ـ۳۶.

۲. توحید صدوق، ص ۲۹۵ ـ ۲۹۶، حدیث ۵؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۵۰، حدیث ۲۴.

گفت: من [نیز] می‌آفرینم!
امام علیه السلام پرسید: چگونه؟
گفت: درجایی غائط می‌کنم، سپس [مدّتی] درنگ می‌ورزم، جاندارانی [در آن] پدید می‌آیند، این منم که آنها را آفریدم!
امام علیه السلام فرمود: مگر نه این است که آفریدگار چیزی، حدّ و اندازهٔ خلق خود را می‌داند؟
گفت: چرا.
امام علیه السلام فرمود: نر و مادهٔ آنها را می‌شناسی؟ مقدار عمرشان را می‌دانی؟
ابن ابی العوجا، خاموش [و حیران] ماند.

فی التوحید: مسنداً عن ابی الحسن علی بن موسی الرضا علیه السلام

انَّه دَخَلَ عَلیه رَجلٌ فقال له: یابن رسول‌الله، ما الدَّلِیلُ عَلی حَدَث الْعالَم؟ قال علیه السلام: أنتَ لَم تَکُن ثُمَّ کُنتَ و قد عَلِمْتَ أنَّك لَم تُکوِّن نفسك، ولاکَوَّنكَ مَن هُو مِثلُك.[۱]

ترجمه: از حضرت رضا علیه السلام روایت شده که، بر آن حضرت مردی وارد شد و گفت: ای پسر پیغمبر، چیست دلیل بر حدوث عالم؟
حضرت فرمود: تو نبودی پس به وجود آمدی، و می‌دانی که تو خود را ایجاد نکرده‌ای و دیگری چون تو هم، تو را ایجاد نکرده است.

در این روایت، امام علیه السلام دلیل بر حدوث عالم، حدوث یک فرد از بشر را قرار داده است.

ملاحظه کنید که چگونه ائمه اطهار علیهم السلام تَذکُّر می‌دهند ـ به فطرت و برهان فطری ـ به مصنوعیتِ انسان، و خالقیتِ خدای متعال را بر مُنکرینْ روشن می‌سازند! چگونه می‌توان تَوهُّم کرد که، خالقِ انسانْ خودش یا مِثل خودش یا مادهٔ بی‌دانش و مُرده باشد.

---

۱. توحید صدوق، ص ۲۹۳، حدیث ۳؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۱۷۱؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۳۶، حدیث ۱۱.

خلقتِ انسان به قدری عجیب است که بزرگان بشر از شناسایی او اظهارِ ناتوانی نموده‌اند. جمعی از دانشمندان گفته‌اند که، فصول و حقایق اشیا مجهول است؛[1] لذا در مقام تعریف اشیا، به ظاهرترین خواص و لوازم مانند ناطق و صامت تعبیر کرده‌اند.

۸. تذکر به آیت بودن انسان از حیث روح

چنان‌که در مبحث قبل اشاره شد، انسان از دو جهتِ بدن و روح آیتِ خداوند می‌باشد. جهت اول را شرح دادیم و اکنون به جهت ثانی می‌پردازیم.

جهت دوم: آیت بودن انسان است از حیث روح.

انسان بالفطره مایل و شایق به شناسایی و دانستن حقیقت و آثار هرچیز می‌باشد. چون خود را از هرچیز به خود نزدیک‌تر می‌بیند، ناچار میل دارد خود را بشناسد و بداند از کجا آمده به کجا می‌رود؟ آیا قبل از زندگی این جهان وجودی داشته یا نه؟ آیا بعد از مردن هم بقایی دارد یا چون نباتی است که در اثر عوامل طبیعی می‌روید و بعد از چندی خشک شده و می‌پوسد و به کُلّی از بین می‌رود؟ آیا این قوایی که دارد ذاتی اوست یا از سرچشمهٔ دیگری اِعطا شده است؟ و صدها سؤال دیگر [به همین گونه] انسان، در حقیقت و قوا و آثارِ خویش دارد و می‌خواهد به جواب آنها برسد.

دانشمندانِ بَشَر[ی] در این مباحث، اندیشه‌هایی نموده و هر یک سخنی گفته‌اند و هر کدام را جمعی پیروی نموده‌اند.

شناسایی حقیقت انسان و آثار و خواص و قوای او و کلّیهٔ مباحثی که در اطراف پرسش‌های فوق بشود معرفة النفس (خودشناسی) نامند.

حکما و فلاسفه هرچه در این موضوع بیشتر بحث و دقت نموده‌اند بیشتر دچار حیرت گشته‌اند. حتی بعضی از بزرگان در بیانِ حدیث «مَن عَرفَ نَفسَه فَقَد عَرفَ

---

۱. نگاه کنید به سخنان بوعلی سینا در تعلیقات: ۳۴، که ملاصدرا آن را در اسفار، ج ۱، ص ۴۶۱ (چاپ انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا) نقل می‌کند؛ و نیز به مصباح الأنس فناری (ترجمهٔ محمد خواجوی): ۲۲ـ۲۵.

رَبَّه»[1] گفته‌اند: چنان‌که معرفتِ خداوند محال است، شناسایی نفس نیز مُمتنع است.[2] ولی ناگفته نماند که این سخن اشتباه [است] و مخالف با حدیثِ شریفِ «أعْرَفُکُم بِنفسه أعْرَفُکُم بِربِّه».[3-4]

در شناسایی روح و تعریف آن نظریه و آرای دانشمندان بسیار است ـ که ذکر همه آنها موجب تطویل کلام است ـ و ما به ذکر سه قول مهم و بحث در اطراف آن، می‌پردازیم.

۱. عقیده مادّیون.

۲. فلاسفه و عرفاء.

۳. قرآن مجید و روایات.

۱. عقیده مادّیون

به‌طور کلی مادیون به وجود روحی ـ که جداگانه از بدن وجود داشته و او را حیات و بقایی قبل از تشکیل یا بعد از فنای بدن باشد ـ عقیده ندارند و می‌گویند: ما جز بـه آنچه محسوس به حواس گردد مُعتقِد نیستیم و ماورای امور حسی را قبول نداریم و نمی‌فهمیم؛ لذا با مختصر اختلافی روح و آثار او را مولَّد از ساختمان بدن و مزاج می‌دانند.

---

۱. هرکه خویشتن را بشناسد، پروردگار خویش را درمی‌یابد.
این حدیث در مصباح الشریعه: ۱۳؛ عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۰۲، حدیث ۱۴۹؛ بحارالأنوار، ج ۲، ص ۳۲، حدیث ۲۲. از پیامبر ﷺ نقل شده است، و در غررالحکـم، ص ۲۳۲، حـدیث ۴۶۳۷، از امـیرالمـؤمنین ؑ روایت چنین آمده است: «مَن عرف نفسه عرف ربّه».

۲. این سخن را حاج ملاهادی سبزواری مطرح می‌کند؛ نگاه کنید به، حاشیۀ اَسفار، ج ۷، ص ۲۲، وجه پـنجم برای «من عرف نفسه...».

۳. در احادیثِ دیگر نیز، امکان معرفتِ نفس بیان شده است؛ امیرالمؤمنین ؑ می‌فرماید: «**مَعرفةُ النَّـفس أنْـفَعُ المعارف**»، معرفت نفس سودمندترین معرفت‌ها است (غررالحکم، ص ۳۱۹) امام باقر ؑ نیز فـرموده‌انـد: «**لامعرفةَ کمعرفتك بنفسك**»، معرفتی چون معرفتِ نفس نیست (تحف العقول، ص ۲۰۸). (س).

۴. این سخن، از پیامبر ﷺ روایت شده است؛ نگاه کنید به، الإقتصاد (شیخ طوسی)، ص ۱۴؛ روضة الواعظین، ص ۲۰؛ جامع الأخبار، ص ۳۵، حدیث ۱۲.

چنان‌که بعضی گفته‌اند: روح، جسم لطیفی است که از اجزای لطیف غذا تکوین شده است؛ جمعی گفته‌اند: که روح، حاصل از دَوَران خون است؛ و دسته‌ای گفته‌اند: [روح] هوایی است سَیّال در بدن؛ و گروهی گفته‌اند: روح، نوری است که از حرارت طبیعی مزاج حاصل گردد.[۱]

جمعی از مادیون عصر حاضر گویند: ادراک و شعور و فهم و علم و حیات ـ به‌طور کلی همهٔ اموری که به نام آثار روحی نامیده می‌شوند ـ مُتولِّد از اجزای دِماغ[۲] هستند؛ یعنی همان طور که هر یک از اجزای بدن مانند قلب و جگر و کُلیه دارای وظایف خاصه و آثار مُعَیَّن می‌باشند، اجزا و سلول‌های دماغی هم دارای آثاری می‌باشند.

در حقیقت آثار روحی هم ـ مثل نور و حرارت و الکتریسیته ـ آثار جسمانی می‌باشند و کلیه اموری که الهیون آثار روحی می‌نامند، آثار ماده هستند و نیازی به وجود روح دیگر و قوای او نیست.[۳]

و برای مُدّعای خود دلایلی آورند که نخست آنها را نقل و سپس به ذکر جواب می‌پردازیم.

اولاً: قانون تبعیت

یعنی می‌بینیم که زیادی و نقصان قوای روحی، تابع کیفیّتِ مزاج و صحت و مرض و ضعف و قوهٔ بدن است. هرچه بدن سالم و قوی باشد قوای روحی (فکر و ادراک) بهتر کار می‌کنند و با ناتوانی بدن نیز قوای روحی ضعیف می‌شود؛ و با اختلال قوای بدن، قوای روحی نیز مُخْتَل می‌گردد.

چنان‌که در نتیجهٔ بیماری تن، عقل، ضعیف می‌شود و حافظه از بین می‌رود؛ و با

---

۱. لغت‌نامهٔ دهخدا، ذیل مادهٔ روح.

۲. دِماغ: مغز سر.

۳. گفتار این دسته از مادیین را در این منابع می‌توانید ببینید: اسرار مرگ (کامیل فلاماریون)؛ متافیزیک (فیلسین شاله)؛ زندگی و روح مادی است (دکتر تقی ارانی)؛ فلسفهٔ بشری و اسلامی (مرحوم میرزا جوادآقا تهرانی)؛ به سوی جهان ابدی (زین‌العابدین قربانی).

اختلال مغز، جنون عارضِ شخص می‌شود؛ و در اثرِ تـخدیر اعـصاب ـبـه وسـیله دارو ـ حواس از کار می‌ماند و با استعمال داروهایی تحریک می‌شود.

و این، دلیل است بر اینکه: قوای روح، اموری است مادی.

ثانیاً: قانون وراثت

بعضی اوصاف پدران و مادران به فرزندان ایشان منتقل می‌شود.

همین طور که اولاد، بعضی امراض و سلامتی یا ضعف و قوت بـدن را از پـدر و مادر به ارث می‌برد، در اخلاق و اموری هم که روحی نامیده می‌شود نـیز [فـرزند] وارث پدر و مادر است؛ و این، دلیل است بر اینکه روح نیز [از] سنخ بدن است که اموری به ارث ـبا نطفهٔ پدر و شیر مادر ـبه او منتقل می‌گردد، و إلّا وراثت معنا ندارد.

ثالثاً: قانون تحوُّل

احتمالی است که منظورِ قائلین به مادّهٔ تحوُّلی می‌باشد؛ خلاصهٔ این احتمال این است:

مادّه ـخودبه‌خود ـ مُتحوّل و مُتغیِّر است و در هیچ آن، به یک شیئیّت و حـقیقت باقی نیست و یکی از اقسامِ تحوُّلات، تحوُّل به ضد و نقیض است، و چون که متحوِّل به شیء دیگر شد دارای آثار مخصوصی است.

از جمله حالات مادّه ـکه منشأ آثارِ خاصه می‌باشد ـ حالتِ سلول‌های دِماغ است که دارای آثارِ علم و ادراک و فهم و شعور می‌باشند.

گویند که، نزاع الهیّون (معنویون) با مادّیون در این است که: ماده متولِّد از معنا یا معنا متولد از مادّه است که در صورتِ اول، حق با الهیّون و در صورتِ ثانی، حق بـا مادّیون است؛ و چون مادّه بدون معنا دیده و محسوس می‌شود و معنای بدون مـاده محسوس نیست، پس معنا وجود مستقل ندارد و متولِّد از مادّه است.

جواب شُبهات مادّیون

قبل از ذکر جواب شبهاتِ مادّیون، باید ذهن خواننده را متوجه [و روشن] سازیم.

به‌طوری‌که از کُتُب مادّیون عصر حاضر استفاده می‌شود آنـها در مـقابل فـلاسفه روحی (ایده‌آلیسم) قرار گرفته‌اند، و چون طَرَفین از مَعارفِ حَقَّه نصیبی ندارند راه افراط و تفریط را پیموده‌اند.

فلاسفه روحی یا معنویُّون ـمانند «بِرِکْلی» ـ جز روح و معنا، مُنکر هـر حـقیقتی شده‌اند و حتی وجود ماده را انکار می‌نمایند به این معنا که اگر ما نـباشیم و انـدیشه نکنیم، مادّه‌ای وجود ندارد و نتیجهٔ سخن آنها این می‌شود: «جهانی خارج از ذهن ما وجود ندارد!».[۱]

مادّیون ـدر مقابل ـ جز مادّه و آثارش مُنکر هرچیز شده‌اند و فکر را از آثار مـادّه دانند و گویند: «اشیا، مُوجِد و مُوجِب تصوُّراتِ ما هستند!».

ما می‌گوییم: طرفَیْن در اشتباه می‌باشند و راه خطا می‌پیمایند. ماده و روح ـهر دو ـ وجود و حقیقت جداگـانه دارنـد، و هـیچ یک خـالقِ دیگـری نـیستند؛ و هـر دو را خداوندی که از سنخ هیچ یک نیست، آفریده و جسم و روح ما را تحت تأثیر و تأثُّرِ هم قرار داده است. در این بحث، کافی است که برخواننده روشن سازیم که نـفس، غیر از ماده و آثارِ اوست و انسان، جز بدن جسمانی، دارای حقیقت دیگری است که [از] سنخ ماده[۲] نیست ـکه ما آن را «روح» یا «نـفس» مـی‌نامیم ـو جـواب شـبهات مادیون را بدهیم.

بحث در حقیقت و قوای روح ـو اختلاف معارف قرآن با فلاسفه الهی ـ را به محل خود موکول می‌کنیم.

۱. بهترین شاهد، رجوع به وجدان است؛ یعنی هر عاقلی هستی خود را وجدان

---

۱. نگاه کنید به، موسوعة الفلسفه (عبدالرحمن بدوی)، ج ۱، ص ۲۹۱؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۵۱، دربارهٔ دیدگاه بارکلی رجوع کنید به، رساله در اصول علم انسانی و سه گفت و شنود (جرج بارکلی؛ ترجـمهٔ منوچهر بزرگ مهر): سراسر کتاب.

۲. مقصود مرحوم استاد این است که روح، از سنخِ موادِ محسوسِ این جهان (و اجزای فیزیکی آن) نمی‌باشد و نیز از مجردات فلسفی به شمار نمی‌رود؛ در بحث‌های آینده به این سخن، تصریح شده است. (س).

می‌کند که از آن تعبیر به «من» می‌نماید، و دانایی و توانایی، خواستن و نخواستن، فهمیدن و نفهمیدن را به خود نسبت می‌دهد و درحالی‌که هیچ توجه به بدن و اجزای بدن یا سلول‌های مغز ندارد، خود را فرد واحدی می‌شناسد. اگر سلول‌های مغز ـبالاستقلال ـ مُدْرِک باشند باید نخست خود را ادراک و وجدان نمایند! در صورتی که چنین نیست!

به علاوه، شخص وجدان می‌نماید خود، متفکِّر و مُدْرِک است و ذات او عین فکر و ادراک نیست.

۲. شخص در حال خواب و تجرید و انخلاع[1] از بدن، وجود خود را اِدراک می‌نماید و بدون اینکه حواس ظاهره درکار باشد، می‌بیند و می‌شنود و دارای لذات و آلامی است که گاهی لذایذ و آلام او، از حالِ بیداری شدیدتر می‌باشد.

۳. نزدِ علما مُسلَّم است که اجزای بدن به واسطهٔ جریانِ خون و تنفُّس و تغذیه در تبدیل می‌باشد؛ یعنی پیوسته قسمتی از سلول‌های بدن می‌میرند و از بین می‌روند و سلول‌های دیگری جانشین آنها می‌شوند، ولی با این تَبدُّل دائمی ـدر همه احوال ـ بالوجدان، شخصیتِ انسان باقی است و هرکس خود را همان شخص ده یا بیست یا پنجاه سال قبلی می‌شناسد، در صورتی‌که قسمتِ اَعظم و شاید تمامِ بدن او تبدیل شده باشد.

۴. در صورتی که قوای روحی ما مُتولِّد از بدن باشد، باید پس از آنکه شخص در نتیجهٔ بیماری قسمتی از بدنش تحلیل رفت ـبا از بین رفتنِ موادِ جسمانی ـ معلومات و محفوظات او هم زایل شود و پس از بهبودی ناچار شود که تمام آن را دو مرتبه تحصیل و کسب نماید!

در صورتی که برخلاف، گذشته از اینکه می‌بینیم بعضی اشخاص با داشتن بنیهٔ ضعیف و ناتوان، دارای روحی قوی یا معلوماتی فراوان می‌باشند و در حال بیماری

---

۱. مقصود جدا شدن روح از بدن است، به کلام مؤلّف در صفحهٔ ۱۸۰ و ۱۸۱ رجوع کنید.

جسمی، قوای روحی را از دست نمی‌دهند و به فرض اینکه چندی هم روح آنان به واسطهٔ ضعف بدن کار خود را کاملاً انجام ندهد [دانسته‌های آنان آسیب نمی‌بیند] پس از بهبودی بدون اینکه مُجدَّداً تحصیلی کنند آنچه دانسته بودند دوباره می‌دانند و با تبدیل اجزای بدن، تجدید مُکْتَسَبات لازم نمی‌گردد، ولی آثار اجسام پس از زایل شدن، باید تجدید شوند.[۱]

اکنون به جواب شبهات مادیون می‌پردازیم:

۱. ما هم تصدیق داریم که اجزای دِماغی و مِزاج و صحت یا بیماری آنها در قوای روحی مدخلیت دارند، ولی دخالت آنها مانند سلامتی چشم و گوش است که در دیدن و شنیدن شرط می‌باشند و مادّیون هم، چشم و گوش را ـ به ذاته ـ بیننده و شنونده نمی‌دانند و آنها را آلات حس می‌شمارند.

این مطلب نزد حکمای قائلین به تَجرُّدِ روح هم مسلم است؛ لذا فلاسفه اثباتِ تَعدُّد قوای روحی می‌کنند و هر قسمت را به قسمتی از مراکز دماغ نسبت می‌دهند؛ و گروهی از فلاسفه هم کسبِ اخلاق حسنه و تهذیب آن را مُؤسَّس بر تصحیح و تقویت مزاج نموده‌اند.[۲]

---

۱. دربارهٔ دوگانگی و جدایی روح از بدن، مطالب فراوانی گفته شده است. در کتابِ «میزان المطالب» دلائلی آمده است که در اینجا یکی از آنها را نقل می‌کنیم:

بالوجدان هرکس در خود می‌یابد که ذات او مُدرِک جمیع اصناف ادراکات ـ گرچه بـه وسائط آلات ـ برای جمیع مدرَکاتش باشد با اینکه بالوجدان بدن (نه به تمامی و نه به جزئی از اجزائش) مُدرِک جمیع اصناف ادراکات برای جمیع مدرکات نباشد. پس ذات ما غیر از بدن و اجزای بدن است (میزان المطالب، ص ۲۵۹).

دلائلی که فلاسفهٔ الهی در تَجرُّد نفس می‌آورند (و مجموع آنها در صفحات بعدی این کتاب نیز آمده است) وجود حقیقتی غیر از بدن را اثبات می‌کند، هرچند در اثباتِ تَجرُّدِ نفس ناتوان است.

در اینجا اگر اشکال شود که: ادراک کلیات نیز از آثار مغز است و معنایی است که از ماده تراوش کرده است! می‌گوئیم: روشن است که آثار ماده باید مادی باشد؛ زیرا از ماده جز ماده و مادی پدید نمی‌آید. (س).

۲. خواجه نصیرالدین طوسی ﷺ در کتاب اخلاق ناصری، ص ۱۶۹ ـ ۱۷۰ می‌گوید: چون عنایت یزدانی، نفس انسانی را بر بنیهٔ جسمانی مربوط آفریده است و مفارقت یکی از دیگری به مشیّت خود ـ عزّ اسمه ـ منوط ←

و در شریعتِ مقدسهٔ اسلام نیز حفظِ صحتِ بدن از اُمور مُهِمَّه شمرده شده و راجع به خواب و خوراک و لباس و نظافت و کُلیه اُمور مَتعلِّق به بدن ـ از انعقاد نطفه تا ولادت و مراحل زندگی تا به خاک سپردن شخص ـ دستورهای فراوانی وضع شده است.

به قسمی که شارع مقدس اسلام ـ با اثبات وجودِ روح ـ اهمیت به این امور داده است، هیچ یک از دانشمندان اهمیت نداده و دستورهای جامع وضع نکرده‌اند؛ و قسمتِ مُهمّی از تکالیفِ شرعی مربوط به اموری است که دخالت در حفظ و تندرستی دارند.

به‌طور کلی پیوسته روح و بدن در تأثیر و تأثُّر از یک دیگر می‌باشند و می‌توان گفت به نطفه پاک و مزاجِ صحیح «روحِ پاک» و به نطفهٔ ناپاک و مزاج کثیف «روحِ ناپاک» تَعلُّق گیرد، و در لسان اسلام مادهٔ اصلی بدن به طینتِ «علیین» و «سجین»[1] تعبیر شده‌اند و ارواح هم به نام اصحاب یمین و اصحاب شمال و علیینی و سجینی نامیده شده‌اند.

خلاصه اینکه دلیل اول مادیون ـ که ذکر شد ـ بیش از مدخلیت و آلت بودن بدن را در کار روح اثبات نکند و کافی است که وجود و صحت بدن را برای کار روح در عالم جسمانی اسباب و شرایط بدانیم؛ چنان‌که در موارد دیگر شبیه آن را می‌بینیم.

مثلاً با اینکه قوهٔ الکتریسیته امری جدا از سیم و چراغِ برق ـ و سایرِ لوازمِ آن ـ

← گردانیده، و تأثُّر هر یکی از طریان سببی یا علّتی، موجب تغیّر یک دیگر می‌شود... پس معالج نفس باید که اوّل تعرّف حال سبب کند، اگر تغییر بنیه بوده باشد آن را به اصناف معالجات که کتب طبّی بر آن مشتمل است مداوات کند، و اگر تأثّر نفس بوده باشد، به اصناف معالجات که کتب این صناعت بر آن مشتمل است، به ازالهٔ آن مشغول شود، که چون سبب مرتفع شود لامحاله مرض نیز مرتفع شود.

۱. عِلّیین (جمعِ عِلِّی یا علم منقول): بلندی‌ها، بالاترین درجات بهشت، ملکوت اَعلی؛ کتابی که کارهای خیر نیکان در آن نوشته می‌شود؛ سِجّین: از مادّهٔ سجن (زندان) و معنای مبالغه را می‌رساند، محلّ کتاب یا خود کتابی که اعمال کافران و فاسقان در آن نوشته می‌شود؛ این دو واژه (علیین و سجین) در سورهٔ مطففین (۸۳): ۷، ۹، ۱۸، ۲۰ به نامهٔ نیکان و بدکاران تفسیر شده است و در روایتی از امام باقر علیه السلام علیین به آسمان هفتم و سجین به زمین هفتم معنا شده است، رجوع کنید به مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۵۲ و بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۴۸ (باب سدرة المنتهی و معنی علیین و سجین).

می‌باشد در موقعی که یکی از لوازمِ چراغ یا خودِ آن نقصی داشته باشد، روشنایی ظاهر نگردد و نمی‌توان از این رابطه تَصوُّر نمود که نور، متولّد از چراغ و سیم و لوازم آن است، بلکه امری است خارجی که با شرایط و لوازم مخصوصی ظاهر می‌گردد؛ و نمی‌توان دستگاه گیرندهٔ صدا را مُولِّد صوت دانست.

۲. دلیل اینکه ادراک و تفکُّر از وظایف و قوای ماده نیست این است که گاهی اوقات اجزای دِماغی و بدن در کمال صحت و سلامت‌اند، مع ذلک شخص، نمی‌بیند و نمی‌شنود، درحالی‌که شخص، توجُّه کامل به امری دارد حواس ظاهری او تعطیل می‌شود؛ چنان‌که در مُرتاضین و عُشّاقْ این حال، شدیدتر است. اگر این امور از آثار ماده باشد باید در اوقاتِ سلامتی، شخص همیشه مُدْرِک باشد.

۳. از برای روح لذایذ و آلام و خواسته‌هایی است که مناسبت با جسم و ماده ندارد و برخی با صَلاح و بقای جسم مُباین است چون حُبّ جاه، فداکاری، ترک لذایذ و محبت و نتوان تصوُّر نمود که مادّه، دارای چنین کیفیاتی باشد.

۴. اگر اشکال کنند که: چگونه حیوانات دارای شعور می‌باشند و حال آنکه به قول الهیون دارای روح انسانی نیستند؟

گوییم: آنچه مُسلَّم است روح حیوانی در مرتبهٔ روح انسان نیست و مُدْرِکْ بودنِ حیوانات هم اثباتِ مُدّعای مادّیون را نکند، بلکه ادراکِ حیوانات مرتبهٔ نازله از شعور و ادراک انسان است و خداوند به هر حیوانی ـ به مقتضای حکمت ـ شعور و ادراک لازم برای حفظ خود و بقای نسل یا انجام خدمتی و کاری را اعطا نموده است.

۵. در جوابِ قائلین به مادّهٔ تَحوُّلی گوییم: سخن شما و کُلّیّهٔ مادّیون به این مطلب منتهی می‌شود که از مادّه ـ در حالات و تحوُّلات مختلفه ـ آثار مختلفهٔ متفاوت بروز می‌کند، یا اینکه خودِ مادّه تبدیل به قُوّه[1] می‌شود. در هر یک از دو حالت فوق که آن را مُحقَّق فرض کنیم و به آن تسلیم شویم از کجا ثابت می‌شود که فکر و اراده، آثار مادّه

---

۱. قُوّه: نیرو، انرژی.

می‌باشند؟ و به صِرف اینکه از مادّه در حالات مختلفه آثار گوناگون بروز می‌کند، مُدّعای شما ثابت نشود.

۶. در جواب اینکه گویند: مادّه بدون معنا وجود دارد و آن را می‌بینیم ولی معنا بدون مادّه محسوس نشود، پس وجود ندارد؛ بنابراین، معنا مُتولِّد از ماده است.

گوییم: بنابر همین تقسیم، خود مادّیون به دو سنخ وجود ماده و معنا قائل می‌باشند. پس طریق دیدن و یافتنِ معانی، جز راه دیدن و یافتن مواد است، نباید انتظار داشت که معانی را با حواس ظاهره ـ که وسیلهٔ احساس و درک مواد هستند ـ درک نماییم، بلکه درک آنها نوعِ دیگر است که داشتنِ مغز و فکر و سلامتی آن، شرط درک معانی است.

۷. چون وسیلهٔ ارتباط ما با عالَمِ خارج «حواس» می‌باشند و ما در اثرِ دیدن و شنیدن، لمس نمودن، بوییدن، اَشیای خارجی را درک می‌کنیم کسی که فاقد یکی از حواس باشد ناچار نوعی از ادراکات را فاقد می‌شود و این سخن را دانشمندان غیر مادی نیز گفته‌اند: «**مَن فَقَدَ حِسّاً فَقَدَ علماً**؛[1] [هرکس حسی را از دست دهد، علمی را از دست داده است]».

ولی این مطلب دلیل آن نمی‌شود که فهمیدن، دانستن، تصورات از اشیا، مُتولِّد از ماده (یعنی از وجود خارجی آنها) باشد؛ زیرا صرف وجود خارجی شیئی برای درک و فهم کافی نیست، بلکه باید شخص خود دارای امری دیگر ـ یعنی قُوّهٔ فهم و درک و تصوُّر ـ باشد تا صورت خارجی را دریابد و بدون قوهٔ عقل، خود اشیا کاشفِ حسن و قبح نیستند.

با توجه به این قسمت و مطالبی که قبلاً ذکر شد آشکار گردید که معانی و فکر، نه آثار مغز و نه مولود اشیا و مواد خارج می‌باشند و اینکه گویند غیر محسوس را نمی‌فهمیم، جز بر جهل خودشان دلیل نیست.

۲. مُختار فلاسفه و عرفا در باب معرفتِ روح

فلاسفه گویند: روح، گوهری است بسیط و مُجرَّد از مادّه و لوازم مادّه، و تعلُّق او

---

۱. البرهان (زرکشی)، ج ۳، ص ۴۲۰؛ المبدأ و المعاد، ص ۴۷۳.

به بدن تعلُّق تدبیری است چون تعلُّق سلطان به مملکت و ناخدا به‌کشتی روح به فنای بدن فانی نشود و پس از مرگ ما مُتَنَعِّم است یا مُعذَّب است به نِعَم و عذابِ روحانی.

گروهی از آنان قائل شده‌اند به قِدَم ارواح و برخی به حدوث آن؛[۱] و بعضی قایل به تناسخ شده و گفته‌اند که روح، در اجسام و ابدان تردد دارد؛[۲] بعضی دیگر گفته‌اند که ارواح، یک حقیقت‌اند و اختلاف آنها به عوارض و مشخصات است ـ و این قول نسبت به ارسطو داده شده است[۳] ـ و بعضی گفته‌اند: ارواح انواع مُتَعَدِّده هستند و هر نوعی دارای افرادی است؛ این قول را هم به ارسطو نسبت داده‌اند.

مختار ملاصدرا این است، گوید: نفس در ابتدای حدوث، صورتِ جسمی است و به حرکت در ذات و جوهر خود می‌رسد به مرتبهٔ حس و ادراک و خیال و عقل می‌رسد تا اینکه منتهی شود به عقلِ فَعّال؛[۴] و این، قولِ عرفا است.[۵]

و نیز اختلاف کرده‌اند که مرکز روح ـ در بدن ـ کجاست؟ از اَفلاطون نقل شده که مرکزِ روح «دِماغ» است، و از ارسطو نقل شده که «قلب» است.

از سُقراط نقل می‌کنند که گفته است:

ارواح، خلق شده‌اند در عالَم دیگر؛ قبل از خلقتِ اَبدان مُتَنَعِّم بوده‌اند در آن عالَم به معارفِ الهیه، و پس از تعلُّق به ابدان آنچه را در آن عالَم می‌دانسته‌اند فراموش کرده‌اند و مُتذکِّر می‌شوند در این عالَم به تذکُّرات و فکر صحیح؛ و از برای هر روح

---

۱. علامه حلّی ﷺ در کشف المراد، ص ۱۸۹ قول به قدیم بودن نفوس بشری را به افلاطون نسبت داده و قول به حادث بودن آن را به ارسطو منتسب کرده است.

۲. تناسخ: خارج شدن روح انسان از کالبدی و داخل شدن آن به کالبدی دیگر؛ (تناسخیه: کسانی که انتقال ارواح را به اجساد قائل‌اند و بعث و حشر را انکار می‌کنند) اولین کسانی که در میان حکما قائل به تناسخ شده‌اند فیثاغورس و پیروان او بوده‌اند و بعضی گویند افلاطون نیز قائل به تناسخ بوده است (فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۷۶).

۳. کشف المراد، ص ۱۸۷.

۴. اسفار، ج ۸، ص ۳۹۵ـ۳۹۶.

۵. شرح منظومه، ج ۲، ص ۷۹۰ به بعد، فرهنگ علوم عقلی، ص ۳۸۶.

روحی است که آن را حفظ نماید و تعلیم و تذکُّر دهد به او خیر و شر را، و مرکزِ آن دماغ است؛ و از برای انسان دو روح دیگر می‌باشد: روح عقلی، که مرکز او «سینه» است و روح شَهوی، که مرکز او «شکم» است.

و نیز گفته است که:

روح، جوهری است غیر مرئی، حقیقت او غیر حقیقت اجسام می‌باشد زیرا اجسام به حِسّ ادراک شوند و روح به حس ادراک نگردد بسیط است و ترکیبی در او نیست ـ زیرا ترکیب از لوازم اجسام است ـ و قابل انحلال نیست؛ زیرا انحلال لابُدّ منتهی شود به بسیط.

روح امر کننده و سلطان بر بدن و بر اجزای بدنیه است، و از ناحیهٔ رُبوبی است، و قابلِ زوال نیست، و پس از مرگ برگردد به اصلِ خود، درحالی‌که خالی از خوف و خطر و کراهت باشد به شرط اینکه در مقام مُفارقت از بدن، خالی باشد از عیوب و نواقص روحی و باقی بماند به صفای اولیهٔ خود که به این عالَم آمده است.

و می‌گوید:

اگرچه این احتمالاتْ کافی نیست برای اثبات بقای روح، لکن بقیهٔ احتمالاتْ موهوم و این احتمالاتْ مظنون است.

و در مقام جواب شبهاتِ مادّیین گوید:

معلوماتِ نفس تذکُّرات است نمی‌شود از آثارِ ماده باشد، پس او زنده است به زندگی قبل از ماده.

علاوه، اگر موجود شده باشد از مادّه، باید تابع ماده باشد و حال اینکه می‌بینیم مُشتَهَیات روح و کمالات آن، غیر کمالات بدن و ماده است، بلکه زَجْرِ بدن باعث کمالِ روح و سعادت اوست.

و نیز در مقام بقای نفس گوید:

مادّه، ذاتِ مُرده و حیات او به نفس است و حیاتِ نفس به ذات او است و نفس، ضدّ ماده است؛ ماده، مُرکَّب و مُنْحَل و فانی است و نفس، بسیط و غیر مُنْحَل است

و قابل زوال نیست.[۱]

اگر نسبت این قول به سقراط صحیح باشد شبیه به کلماتِ انبیاست،[۲] ولی از جهاتی مخالفت دارد که در ضمن بیان آیات و روایات مربوطه روشن می‌گردد.

افلاطون در مقامِ اثباتِ تجرُّد و بقای نفس گوید:

حیاتِ هرچیزی به روح و حیاتِ روح به ذات اوست و چیزی که ذات او حیات و علم است قابل زوال نیست. این، همان بیانی است که از سقراط نقل کردیم.

و نیز گوید:

موت، به واسطهٔ نقصانی در شیء است و روح، از نقصان و پلیدی پاک است. به علاوه، روحْ مُتَحَرِّک است به ذاتِ خود، و هرچیز که چنین باشد قابل فنا نیست (باید دانست که پس از قول به تجرُّد، مراد افلاطون از حرکت، حرکت اجسام نیست، بلکه مراد علم و ادراک است).

این است مختار فلاسفه و خلاصهٔ اقوال آنان راجع به روح انسان.[۳]

[دلیل‌های مُجرَّد بودن روح]

بعضی از فلاسفه[۴] بر «تجرُّد روح» به ده دلیل استدلال کرده‌اند که ما ـ به‌طور

۱. برخی از آراء منسوب به سقراط در ملل و نحل شهرستانی (ج ۲، ص ۸۵، چاپ بیروت) آمده است.

۲. از منابع اولیهٔ یونانی به دست می‌آید همهٔ امور نزد یونانیان تحت تأثیر تقدّس خدایان بوده است تا آنجا که در سوگندنامهٔ پزشکی سقراط، به سه خدا به طور مشخص و همچنین به همهٔ خدایان سوگند می‌خوردند که وظایف پزشکی خود را به بهترین نحو انجام دهند. تعابیر ارسطو هم در مورد واحد یا کثیر بودن خدا، متعارض است، به نظر می‌رسد او ابتدا موحّد بوده است و پس از آن در مورد توحید و شرک دچار تردید شده است. بنابراین، صحّت انتساب برخی از عقاید توحیدی و مطالبی که شبیه به کلمات انبیاست، به فلاسفهٔ یونان کاملاً مورد تردید و نیازمند به تحقیق می‌باشد. (نگاه کنید به، تاریخ تمدن، ویل دورانت = تتو، جلد ۲، ص ۳۸۷؛ حکمت و اندیشهٔ دینی، ص ۳۸۸).

۳. اقوال گوناگون دربارهٔ نفس در اسفار، ج ۸، ص ۲۴۱، ۳۱۱، آمده است.

۴. شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۶۴.

اختصار ـ ادلهٔ آن را بیان می‌کنیم:

۱. نفس مُدْرِک کلیات است (کلی، امر مشترک بین افراد غیر متناهی [است]) و کلی از معانی است و مُجرَّد از جسم و جسمانی است و نیز مُجرَّد است از لوازم حس و خیال و جسم و جسمانی، پس نفس که مُدْرِک کلی می‌باشد جسم و جسمانی نیست؛ زیرا جسم قابل ادراک و فهم [امور] مجرد نیست و اگر جسمانی بود مُدْرَکات او دارای خواص ماده ـ از وضع و شکل و غیره ـ می‌بود و لازم می‌آمد کُلّی [ای] که ادراک شده، مُجرَّد نباشد.[1]

۲. نفس، ادراکِ کلی کند و کلی دارای افراد غیر متناهیه است؛ و نفس به ادراک اشیای مُتعدِّده یا غیر متناهیه، در مرتبهٔ واحده، توانا بر افعالِ زیاد یا غیر متناهی است؛ و اَفعال و آثار ماده محدود و متناهی است ـ چون ماده در مرتبه واحده دو صورت قبول ننماید ـ پس نفس، غیر ماده است.[2]

۳. نفس، چیزی را که بسیط و دارای جزء نیست ادراک کند، و ماده و مادی دارای جزءِ مُنْقَسِم است. اگر نفس، ماده بود ـ مانند مقدار یا صُوَری که در مقادیر است ـ البته مُدْرَک بسیط مُنْقَسم می‌شد به انقسام نفس و ماده، و حال اینکه امر بسیط غیر منقسم است.[3]

۴. نفس، ادراک می‌کند ذات خود و بدن و آلات بدنی را که به آنها فرمانْ فرمایی می‌کند و ادراک می‌کند که مُدْرِک خود و مُدْرِکِ آلات است، و محتاج نیست در اثر ـ که فعل اوست ـ به محلی که قائم باشد به او. پس نفس، قیامش به خود اوست نه به محل؛ و ماده ـ در فعل ـ محتاج است به محلی که قائم باشد به او، پس نفس غیر ماده و مُجرَّد از ماده است.[4]

۵. نفس ـ بدون شک و شبهه ـ خودش را ادراک می‌کند؛ و علم به شیء یا به حصول صورت است از درک شده نزد درک کننده یا به حضور معلوم است نزد عالم، و ادراکِ

---

۱. شرح منظومه، ج ۲، ص ۷۹۵ ـ ۷۹۶.
۲. همان، ص ۷۹۷ به بعد.
۳. همان.
۴. همان.

نفس خودش را به حصول صورت نیست وجداناً.

علاوه، به فرض حضورِ صورت، لازم آید اجتماع مِثْلَین. پس علم نفس به خودش به حضورِ ذات نفس است نزد خودِ نفس و این ادراک از خواص مُجرَّد است نه ماده؛ زیراکه هر ماده حضورش در ماده و به ماده دیگر است (مانند صورت و شکل در آیینه و آب) پس نفس، مُجرَّد است نه مادی.[۱]

۶. ماده یا امر مُنْطَبِع در ماده ـ مثل قلب یا دِماغ ـ مُرکَّب است از صورت و شکل و حالّ و محل و اعراض ماده؛ زیرا در طبیعیات ثابت شده که جسم مرکب است از هَیولی و صورت، و دارای اعراض است؛ و اگر نفس، ماده یا حالّ در ماده باشد باید همیشه مُدْرِک باشد یا هیچ وقت ادراک نکند؛ زیرا گفتیم ادراک یا به حصول است و یا به حضور، بر هر تقدیر یا دایم التعقُّل است یا مدرک نیست ابداً.[۲]

و بالجمله: اگر نفس، ماده و مادّی باشد باید ادراک کند دائماً یا هیچ ادراک نکند؛ و می‌بینیم گاهی ادراک نماید و گاهی غفلت دارد، پس ماده و مادی نیست.[۳]

۷. نفس، معلوماتی را که ـ پس از اکتساب ـ فراموش کرده (بدون احتیاج به سببی جدید) رجوع می‌دهد؛ و صُوَر مادی پس از زایل شدن، محتاج‌اند به سببی غیر از سبب اول، پس نفْس مُجرَّد است.[۴]

۸. نفس، جامع صُوَر مَتَعَدِّده و مختلفه است بدون تزاحم در صُوَر، ولی در صُوَر مادّیه ناگزیر از تزاحم است. پس نفس، مادّه و مادّی نیست.[۵]

۹. افعال و مُشتَهَیات و کمالاتِ نفس، ضد با افعال و مُشتَهَیات و کمالات بدن

---

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۷۵؛ شرح منظومه، ج ۲، ص ۷۹۵.

۲. اگر ادراک به حضور قابل (قلب یا مغز) باشد برای نفس، چون همیشه حاضر است، باید دائم التعقل باشد؛ و اگر ادراک به حضور صورت باشد، لازم آید اجتماع مِثْلَین در نفس، و تعقُّل ممتنع خواهد شد. (س).

۳. شرح منظومه، ج ۲، ص ۸۰۳؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۷۶.

۴. شرح منظومه، ج ۲، ص ۸۰۳.

۵. همان.

است. فعل و کمال نفس، ادراک است و به فکر و ادراک، قوت پیدا می‌کند ولی فعل و کمال بدن ـ و اجزای بدنی و مادی ـ به فکر و ادراک نیست، بلکه به واسطهٔ فعلِ روح، بدن ضعیف می‌شود. پس حقیقتِ نفس، غیر جسم و بدن است و مُجرَّد است.[۱]

۱۰. عرفا و قائلین به وحدتِ وجود، دربارهٔ نفس گویند: نفس، در بدوِ حدوث و وجود، صورتِ جوهریّه جسمی است و در ذاتِ خود ـ به حرکتِ جوهریه ـ مُتحرِّک است تا به مرتبهٔ حس و خیال و عقل برسد؛ و در هر مرتبه، مُتَّحِد است با آن مرتبه؛ یعنی در مرتبهٔ حسی، حس و حاسّ و محسوس است و چون به مرتبهٔ خیال برسد، خیال و مُتَخیِّل و مَتَخیَّل (اول به کسر یاء و دوم به فتح یاء) می‌باشد و چون به مرتبهٔ عقل رسد، عقل و عاقل و معقول است.

آخوند ملاصدرا ـ که قائل به حرکتِ جوهری است و فلسفه را با عرفان جمع نموده ـ در ابواب مُتَعَدِّده، اشاره به این موضوع می‌نماید، و قسمتی از کلام او را نقل می‌کنیم:

ما به الخروج مِنَ القُوَّة إلی الفعل ـ هو الفردُ التَّدریجی مِنَ المقولة ـ کما جازَ أن یکونَ کیفاً أو غَیره مِنَ الأعراض، فجازَ أن یکونَ جوهراً صُوریّاً مادّیاً مُتَجدِّد الوجود، تدریجیّ الهویّة، لا المَهیّة.

و برهانُ کَونِ طبیعة الجسمانیة جوهراً سیّالَ الوجود مُتَجدِّد الذات والهویة، مذکورٌ فی الأسفار الأربعة، إلی آخره.[۲]

[فرد تدریجی‌ای که باعث می‌شود که چیزی از قوه به فعل درآید، چنان‌که جایز است «کیف» یا دیگر اَعراض باشد، جایز است جوهر صوریِ مادی باشد که وجودش تجدید شونده است و هویّتِ تدریجی دارد، نه ماهیتِ تدریجی.
و برهان اینکه طبیعتِ جسمانی، جوهری است دارای وجود سیال و ذات و هویتِ تجدیدپذیر، در کتاب اَسفار ذکر شده است].

---

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۷۳؛ شرح منظومه، ج ۲، ص ۸۰۶.
۲. عرشیه، ص ۲۳۱.

در مسئله نفس، می‌گوید:

إنَّ لِلنَّفس الإنسانية مقاماتٍ و درجاتٍ كَثيرةٍ ـمِن أوَّل تَكَوُّنِها إلى آخر غايتها ـ و لها نشآت ذاتية و أطوار وجودية؛ و هي في أوَّل النشأة التعلّقيّة جوهرٌ جسماني، ثُمَّ يَتَدَرَّجُ شيئاً فَشيئاً فِي الاشتداد، و يَتَطَوَّر فِي أطوار الخلقة إلى أن تَقومَ بِذاتها و تَنفصِلُ عَن هذه الدَّار إلى دار الآخرة، فَتَرجِعُ إلى ربِّها.

فهي جسمانيةُ الحُدوث، روحانيةُ البقاء؛ و أوَّل ما تَتَكَوَّنُ مِن نشأتها قوّةٌ جسمانيةٌ، ثمَّ صورةٌ طبيعيةٌ ثمَّ نفسُ حساسةٌ ـعَلى مراتبها ـ ثمَّ مُصَوِّرةٌ ثمَّ مُفَكِّرةٌ [ثمَّ] ذاكرة، ثمَّ ناطقةٌ ثمَّ يَحْصُلُ لها العقلُ النَّظرى ـبعد العملى ـ على درجاته مِن حَدِّ العقل بالقوَّة إلى حَدِّ العقل بالفعل والعقل الفعّال.

وهو الرُّوح الأمرى المُضاف إلى الله فى قوله:

﴿ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ ؛[۱-۲]

[برای نفس انسانی ـاز آغاز پیدایش تا نهایتِ آن ـ مقامات و درجاتِ بسیاری است، نفس انسانی دارای نشئه‌های ذاتی و اَطوار وجودی می‌باشد؛ در نخستین نشئه ـکه نفس به بدن تعلّق می‌گیرد ـ جوهری جسمانی است، سپس اندک اندک نیرو و توان می‌گیرد و در اَطوار خلقت، رشد و تکامل می‌یابد تا اینکه به پایداری (و استقلال) ذاتی می‌رسد و از این سرا رهسپار خانهٔ آخرت می‌گردد و سوی پروردگارش باز می‌گردد.

پس نفس انسانی «جسمانية الحدوث» و «روحانية البقاء» است؛ در آغاز که پدید می‌آید جسمانی است، آن‌گاه صورت طبیعی می‌یابد، پس از آن نفس حسّاسه ـبنابر مراتبی که دارد ـ می‌شود و بعد مُصَوِّره، آن‌گاه مُفکِّره (و بعد)

---

۱. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۸۵.

۲. عرشیه، ص ۲۳۵.

ذاکره و پس از آن ناطقه.
سپس بعد از عقل عملی ـ با درجاتی که دارد ـ عقل نظری برایش پدید می‌آید و از حد عقل بالقوه به حد عقل بالفعل و عقلِ فعّال می‌رسد.
و آن همان روح امری است که منسوب به خداست، در این آیه کـه فـرمود: «بگو: روح، از امر پروردگارِ من است»].

این بود ادلهٔ قائلین به تَجرُّد نفس، و خلاصهٔ تمامِ ادله و ملاک آنها این است که: علم و ادراک و فکر، از اُمور معنویه و مُجرَّد از مادّه و عوارض مـادّه است و مـمکن نیست که در ماده یا قائم به ماده باشد. پس لابُدّ محل این امور، حقیقتی مُجرَّد است که روح باشد. پس روح ـ که محل امور معنویهٔ مُجرَّده یا عین آن امـور است ـ مُـجرَّد از ماده و عوارض ماده می‌باشد.

ردّ و قبولِ نظریهٔ آنان مُتوقِّف بر شناختنِ علم و ادراک و روح است که آیا ایـن مـعانی، عینِ نفس هستند یا نه؟ و آیا علم نفس ـ به ذات خود ـ عینِ نفس است و علم او به اشیاء به توسط صور کلیه مجرده است یا نفس عین معلومات است؟ یا اینکه علم و حیات و ادراک، عینِ روح نیستند، و خارج از ذات او هستند؛ و همچنین قدرت و سایرِ خواصِ مختصّهٔ روح.

۳. شناسایی روح و کمالاتِ آن، به تعلُّم از قرآن مجید و روایات

آنچه از قرآن مجید و روایات مبارکات ظاهر می‌شود ـ و مطابق است با وجدان هر مُتأمِّل منصف ـ این است که: انسان، مُرکَّب از روح و بدن است و کمالاتِ روحی به برکت نوری است خارج از روح و بدن؛ و تعبیر شده است از آن نور و حقیقت، به عقل و علم.

نورِ عقل، امری است مُستقل ـ سوای روح و بدن ـ که انسان به جنبهٔ روحی از عقل استفاده می‌کند [و] گاهی واجد آن نور است و گاهی فاقد آن، و فاقدِ نور شدنْ مُضِرّ به بقای انسان نیست؛ مانند کسی که به خواب بسیار عمیقی رود [تا آنـجا کـه] از هـر ادراکی ـ حتی از نفسِ خود ـ غافل باشد یا دیوانه باشد. در تمامِ این صُوَر، انسان ـ که عبارت از روح و بدن است ـ باقی است، لکن عاقل نیست.

اول مرتبهٔ روح این است که دارای حیات باشد، و حقیقتِ حیات امری غیر از ماده و روح است و کیفیت تعلّقِ حیات به روح، مجهول است.

قبل از بیان مطلب، باید دانست که الفاظ کتاب و سنت مُقدَّسه ـ در مقام بیان ـ اشاره به نفسِ حقایقِ موجوده در خارج و واقع می‌باشد. به عبارت دیگر، لفظِ آب و خاک ـ و غیره ـ موضوع برای همین حقایق خارجیه که موجود است و واقعیت دارد، می‌باشد نه آنکه مُتصوَّر از آب و خاک ـ و غیره ـ موضوع‌له آن الفاظ باشد.

و اینکه گفته شده الفاظ، وضع شده‌اند برای معانی ذهنیه ـ یعنی امور تَصوُّریّه و تَخیُّلیّه ـ اگرچه واقعیت نداشته باشند و اعتبار و انتزاع ذهنی باشد، از مطالب اصطلاحی است و مربوط به استفادهٔ مقاصد کتاب و سنت نمی‌باشد.

و همچنین ـ به‌طوری که سابقاً گفتیم ـ تأویل آیات و روایات منصوصه یا ظاهره، که نوع عقلای اهل زبان آن را می‌فهمند (اگرچه احتمال خلاف هم داده شود) باطل، و خلاف وجدان و حکم عقل است. خصوص، تأویلِ کلام متکلِّمی که در مقامِ بیانِ مراد و مقاصد خود باشد.

پس از توجه به آنچه ذکر شد می‌گوییم:

لفظ «علم» و «عقل» از الفاظی است که در کتاب و سنت ذکر شده، و اشاره به حقیقتی است که در خارج موجود و واقعیت دارد؛ تصوُّرات و خیالات، علم و عقل نیست. علم و عقل را تعریف نتوان کرد و نتوان شناخت، مگر به آثار یا وجدان آن.

عقل، نوری است که انسان خوب و بد فعل را قبل یا بعد صدور به آن تمیز می‌دهد (چنان‌که می‌بیند احسان، پسندیده و ظلم، زشت است) و از رفتار بد خود پشیمان می‌شود. به این حقیقت نوریه خارجیه، معلوم گردد که [آن] تصوُّرات و خیالاتِ روح نیست، بلکه تصورات و خیالات، غیر از این حقیقت می‌باشد. این است که معصوم علیه‌السلام فرمود: عقل، چیزی است که خوب و بد به وسیلهٔ او تمیز داده شود،[1]

---

۱. امام علی علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل می‌کند که فرمود: ... فَيَفهَمُ الفريضةَ و السُّنَّةَ و الجَيّدَ و الرَّديَّ؛ پس در قلب انسان ←

و خداوند به آن عبادت شود و بهشت به آن کسب گردد[1] (اینها همه، تعریف عقل است به آثارِ آن) عقل در قلب چون چراغی است در خانه،[2] که اشیای موجوده در خانه، شب به نور چراغ دیده شوند و مانند نور خورشید است در عالم که موجودات به او مشاهده گردند همین قسم است نور عقل و علم اشیائی را که انسان به حواس خمسه احساس کرد پس از غیبت آنها، وجود آنچه را که دیده و شنیده ـ در ظرف خودش ـ به نور عقل می‌بیند و می‌شنود.

این است کیفیت علم به حقایق موجوده و محسوسه در این عالم، که به اصطلاحِ فلسفه، در محسوسات، خیال و تَخیُّل و در معانی موهومات و تَوهُّم گویند.

اما علم نفس به ماورای محسوسات، مشاهدهٔ روح است حقایقِ اشیا را در مرتبهٔ واقعیت آنها، به برکتِ نورِ خارج از ذاتِ خود، که علم است.

و بالجمله: حقیقت عقل و علم، تَصوُّر و تَوهُّم نگردد و صورتی ندارد تا در لوح نفس وارد شود. آنچه تَصوُّر شود ـ و هر معنایی در ذهن یا نفس آید ـ فعلی است از اَفعال روح، و مربوط به حقیقتِ علم نیست.

این است که حقیقت خیال و تَوهُّم و معانی و مُتَصَوَّرات، به نورِ علم واضح و از یک دیگر ممتاز شوند. تَوهُّم و تَخیُّلِ نور، نورِ خورشید نیست. کسی که نور را دیده اگر بخواهد برای کسی که ندیده تعریف کند، ناچار به آثار یا به مِثل و نظیر آن تعریف نماید؛ و چون نورِ عقل شبیه و نظیر ندارد ـ ناگزیر ـ شناختن و تعریفِ حقیقی آن، به خودش و آثارش می‌باشد.

← ـ آن‌گاه که بالغ شد ـ نوری نهاده می‌شود که فریضه [و واجب] را می‌فهمد و سنّت [و مستحب] را می‌شناسد و خوب و بد را از هم تمیز می‌دهد (علل الشرایع، ج ۱، ص ۹۸، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۹۹، حدیث ۱۴).

۱. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: ...ما عُبِدَ به الرحمنُ و اکْتُسِبَ به الجِنان (اصول کافی، ج ۱، ص ۵۸، حدیث ۱۱؛ المحاسن، ج ۱، ص ۹۵، حدیث ۱۵؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۰۹، حدیث ۸).

۲. امام علی علیه‌السلام از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت می‌کند که فرمود: ألا و مَثَلُ العقل فی القلب کَمَثَل السِّراج فی وَسَط البیت (علل الشرایع، ج ۱، ص ۹۸، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۹۹، حدیث ۱۴).

از آنچه ذکر کردیم معلوم شد که: تعریفِ عـقل و عـلم و فـهم، بـه مـعقولات و معلومات و مفهومات، امری محال و تعریف به غیرِ حقیقتِ آنها است.

معلومات، حقایقی هستند روشن و ظاهر و معلوم به علم، ولی علم به خود ظاهر است به نوریّتِ ذاتیه خود؛ «**هو الظاهرُ بنفسه المُظهِرُ لغیره**».[۱]

معلومات، از سنخ علم نیستند؛ زیرا ذات آنها غیر ظاهر و غیر ظهور و غـیر نـور می‌باشد، ولی علم، خودش ـبذاته ـظهور و روشن کنندهٔ غیر است؛ «هو حُجَّةٌ مِـن حُجَجِ الرَّحمن عَلی خَلْقِه».[۲]

کسی که واجد این نور شد می‌یابد که [علمِ] او نزدیک‌ترین اشیا به او، و ظاهرتر است از هرچیز؛ زیراکه نفسِ ظهور و نور است.

و به عبارت دیگر علم و عقل ـاز حیث ذات ـنور و ظهورند که ظهور همهٔ اشیا به آنها است. بنابراین حجت و دلیل است بر حُسْن و قُبح اشیا.

و چون بدیهی است که افعال و اشیا ـبالذات یا به واسطهٔ عروضِ جهات ـ دارای مَضار و منافع و محاسن و قبایح می‌باشند، بروز و ظهور این جـهاتِ حُسْـن و قُـبح ـو غیره ـبه علم و عقل است و چون عقلِ بشر محدود است، تمام جهاتِ حُسن و قُبح اشیا را عقل کاشف و مُظْهِر نیست و لذا پیغمبر و حجتِ خارجی نیز لازم است.

این است معنای حسن و قبح عقلی.

پس معلوم شد که حصول و حضور و تَصوُّر و تصدیق، اموری است مکشوفه به علم، نه اینکه عینِ علم باشد. بنابراین تعبیر به اینکه: عـلم، حـصولی یـا حـضوری است، تَصوُّر است یا تصدیق، مسامحه در تعبیر و معلوم را علمْ نامیدن است.

---

۱. تعریفی است که برای نور ذکر کرده‌اند، نگاه کنید به، شـرح حکـمةالإشـراق سـهروردی (اثـر قـطب‌الدیـن شیرازی)، ص ۲۸۳؛ انواریه (شرحی دیگر بر حکمةالإشراق) اثر نظام‌الدین هروی، ص ۲۰؛ شـرح اصـول کافی (مازندرانی)، ج ۷، ص ۳۷۰.

۲. در احادیثی بر عقل، حجت اطلاق شده است، رجوع کنید به، اصول کافی، ج ۱،کتاب العقل و الجهل، ح ۱۲، ۲۰، ۲۲، تفسیر صافی، ج ۲، ص ۱۶۸، ذیل آیهٔ شریفهٔ ﴿قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۴۹).

چنانچه گفتیم، حقیقتِ علم و عقل یکی است و اختلاف آن دو به این است که آن حقیقتِ نوریه را از جهت کاشفیت حسن و قبح اشیا ـ که موجب ظهورِ حُسن و قُبح آنها گردد ـ تعبیر به عقل نمایند؛ لذا در معانی عقل ـ در لغت ـ بیان شده که مشتق است از: «**عَقَلْتَ الدّابَّة إذا حَبَسْتَها**».[۱]

فی القاموس: «نور روحانی به[۲] تُدْرِک النفسُ العلومَ الضروریة» مخفی نماند که پس از تعبیر اول [نور روحانی] تعبیر «به تُدرِکُ العلومَ الضروریه» به مسامحه است ـ که در عبارت قاموس واقع شده ـ [زیرا] مراد از علوم، معلوماتی است که علم به آنها لازم است و این حقیقت نوریه را از جهت ظهور به ذات و مُظهریت اشیا علم نامند.

امام ﷺ تصریح فرموده که: مراد از «عرش» و «کرسی» علم است[۳] ـ ﴿**وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ**﴾[۴] ـ و نیز تصریح فرموده که حقیقتِ علم، نور است[۵] و نور، شناخته نشود به غیر نور؛ و از برای او آثار و علاماتی است.

از آنچه ذکر شد معلوم گردید که: طَوْرِ معرفتِ علم، غیر طورِ شناسایی معلومات است؛ زیرا معرفتِ آنها به علم و معرفتِ علم، به ذات او است، پس تعریف آن به معلومات و مُتَصوَّرات غلط و جهل می‌باشد.

از بیان گذشته ما چند امر ظاهر گردید:

۱. اینکه: شناختن علم به خود است (نه به غیر آن) و معلومات و مفهومات، آیاتِ وجود علم‌اند و معرفتِ ذی‌الآیه به آیه، معرفت به آثار است نه حقیقت معرفت.

---

۱. نگاه کنید به، معجم مقاییس اللغه (ابن فارس)، ج ۴، ص ۶۹، ۷۲؛ راغب در مفردات، ص ۵۷۸ می‌نویسد: اصل العقل، الإمساک و الإستمساک؛ کعقل البعیر بالعقال.

۲. در متن عبارت این گونه است: «نور روحانی تدرک بها النفس...»، با توجّه به مصدر (و نیز عبارتِ مؤلّف در سطرِ بعد) اصلاح شد.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۹ ـ ۱۳۰؛ معانی الأخبار، ص ۲۹؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۹ و ۱۴ و ۲۸ ـ ۲۹.

۴. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۵.

۵. بحارالأنوار، ج ۱، ص ۲۲۵ و ج ۲، ص ۱۶ و ۲۵ و ج ۲۳، ص ۳۲۱؛ نگاه کنید نیز به، تنبیهات حول المبدء والمعاد، ص ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۲۵؛ برخی از این روایات در ص ۱۹۴ و ۱۹۵ نیز خواهد آمد.

۲. اینکه: معرفتِ آیات به اوست، نه اینکه آیات مُعرِّفِ او باشد.

۳. اینکه: شارع اسلام، عقل و علم را اساس دین قرار داده، تنبُّه و تذکُّر است که می‌توان به این حقیقت ـ به وسیلهٔ خود آن ـ معرفت پیدا نمود، به عبارتِ دیگر نور را به نور باید شناخت.

۴. آنکه: علم و عقل، آیتِ عُظْمی است بر ذات مقدس متعال و معرفت او، و منحصر است معرفتِ حقیقی ذات مقدُّس خداوند به مُعَرّفی خود ذات مقدس، و به غیر آن محال است؛ لذا در بارهٔ علم فرمودند: «هو المَثَل الأعلی».[1]

در مقام معرفتِ خداوند، آنچه بشر مأمور و مُکلَّف است معرفت به آثار می‌باشد.

از بیاناتِ گذشته ـ به برکتِ تذکُّر قرآن مجید ـ ظاهر شد که حقیقتِ علم، خطا و اشتباه بردار نیست و حقایق اشیا و امورات واقعیه یا به برکتِ نور علم [آشکار] و روشن است، یا ظاهر نیست؛ و آنچه خطا و اشتباه رخ دهد در تَخیُّلات و تَصوُّرات است ـ که اَفعال روح می‌باشد ـ نه در علم.

علم حجتی است از حجت‌های خداوند بر مردم، و اوّلْ چیزی که به این نورْ ظاهر می‌شود این است که انسان ـ به جنبهٔ روحی ـ واجد یا فاقد این حقیقت می‌گردد.

و حقیقتِ انسان علم نیست، بلکه حقیقت او امری است غیر حقیقتِ علم، و انسان خودش معلوم به علم است؛ زیرا انسان می‌یابد که حقیقتِ او عینِ علم و حیات و قدرت نیست و این حقیقت، تحتِ اختیار و قدرت او نمی‌باشد، بلکه واقع انسان [حقیقتِ او] عجز و احتیاج و ظلمت و امکان است؛ و این جهات نه تنها از خصایص بدن انسان می‌باشد، بلکه روح او نیز بیچاره‌تر و محتاج‌تر است از اینکه حیات خود را

---

۱. با توجّه به احادیثی که مرحوم استاد به آن اشاره فرمودند که مقصود از عرش، علم و قدرت است، و به ضمیمهٔ روایتی که حنان بن سَدیر از امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کند مبنی بر تفسیر عرش در آیهٔ ﴿رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (سورهٔ زخرف (۴۳)، آیهٔ ۸۲) «به مَثَل أعلی» استفاده می‌شود علم مثل اعلای خداوند متعال است (نگاه کنید به، توحید صدوق، ص ۳۲۴ (باب العرش و صفاته)؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۳۰، حدیث ۵۱ و صفحهٔ قبل پانویس ۳). (س).

حفظ کند یا آنچه را می‌خواهد، بداند یا بتواند. حقیقتِ مخلوقیت نیز همین است.

و انسان می‌یابد تمام جهاتِ کمالِ او قابل تغیُّر است و پس از تذکُّر پیوسته خائف می‌باشد؛ و هر شیئی که تغیُّر برای او جایز باشد، محال است که اَزَلی و قدیم باشد و ناگزیر محتاج است به غیری که غنی بالذات می‌باشد.

همین عقل، حجت ذاتی است که انسان پس از دارا بودن علم و عقل و قدرت و ادراک و [فهمِ] مرجّحات و غایات، بر فعلِ خود و ترکِ آن توانا و صاحب رأی می‌باشد.

پس از آنکه معلوم شد که علم و عقل خارج از حقیقتِ انسان است، اگر در روایات فرمودند: که روح، جسمی است لطیف و رقیق و شفاف؛ و حقیقتِ آن ظِلّ است در عالَم اَظِلّه و اَشباح،[۱] و ذَرّ است در عالَمِ ذَرّ،[۲] و روح است به اعتبار جسمیت و لطافت ـ چنان‌که خواهد آمد ـ پذیرفتنِ آن مانع و اشکالی ندارد؛ و از برای آن کمالاتی است خارج از حقیقتش، و به دارا شدن درجه‌ای از کمالات، برای دارا شدن درجهٔ بالاتر مستعد می‌گردد.

از حالاتِ روح ـ که دال است بر اینکه روحْ عینِ علم و ادراک نیست ـ ذکر و نسیان و حفظ است، که به وجدانِ نورِ علم [روح] حافظ و متذکِّر، و به فقدانِ آن ناسی است.

و نیز انسان به نورِ علم می‌یابد که ذِکْر و نسیان در تحتِ اختیار او نیست؛ چه بسا امری را می‌خواهد فراموش کند فراموش نمی‌کند، و چیزی را می‌خواهد حافظ باشد فراموش می‌کند، و فراموش شده را می‌خواهد به یادآورد و نمی‌تواند.

اگرچه برای کمالاتِ روح اسباب و مُعِدّات و مقتضیاتی است، لکن وجدان می‌کنیم که هیچ یک، علت تامه نیست؛ و کمالات روحی از تحتِ اختیار بشر خارج

---

۱. عالَم اَظِلّه و اشباح: عالَمی است که بر اساس احادیث شریف، شناسایی ارواح توسط یک دیگر در آن رخ داد و از آنها پیمان گرفته شد (بحارالأنوار، ج ۶۱، ص ۱۳۹؛ تنبیهات حول المبدء و المعاد، ص ۲۱۷، (التنبیه الرابع، عالم الاظلة و الأشباح)).

۲. اطلاق «ذَرّ» بر «روح» از جهت تعلّق و ارتباط روح به بدنِ ذرّی می‌باشد، (بنگرید به، بیان علامه مجلسی در بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۵۷).

است و کمالات و حالاتِ روحی از نِـعَمِ الهـی مـی‌باشد کـه دارای حِکَـم و مـصالح بی‌شمار است.

مادّیون این کمالات را از خواص اجزای دِماغی دانسته‌اند؛ و فلاسفه چون قائل به تجرُّد روح شده‌اند و دانند که حفظ و نسیان و ذکر، و علم به جزئیات، با تجرُّدِ نفس جمع نشود، لذا قائل به قوای مُتَعدِّده شده و در دِماغ، قوای پنج‌گانه درست کرده‌اند.[1]

لکن حکمای اشراق تصدیق قوای دماغیه نکرده و از برای موجودات، عالَمِ مِثال مُنْفَصِل[2] قائل شده‌اند که دارای صُوَر مقداری است، و گـویند: ایـن حـالات نـفس، مشاهده و عدم مشاهدهٔ آن صُورِ مقداریهٔ عالَمِ مِثال است.

اما هر عاقل می‌یابد که این سخنان، احتمالات، تخمین و رَجْم به غیب و مناسبات بعد از وقوع است؛ یعنی چون این حالات را دیده‌اند چنین احتمالات را داده‌اند.

آنچه مطابق با قرآن و روایات و وجدان است این است که: در خارج و واقع، عالِم و معلوم و علم است؛ یعنی روح، اشیا، و نورِ علم و عقل، سه امر متمایزند؛ گـاهی روح، واجدِ علم است و گاهی فاقد آن. این کمال، تحت قدرتِ او نیست.

و به نفسِ همین نورِ علمی، وجدان می‌شود که حقیقتِ علم، خالق و صانع نیست

---

۱. این قوای پنج‌گانه عبارتند از:

۱) حس مشترک، که مدرِک محسوسات به حواس ظاهری است؛ ۲) خیال، که نگـهبان صـورت‌های حس مشترک و خزانهٔ اوست؛ ۳) واهمه، که مدرِک معانی جزئی است؛ ۴) حافظه، که نگهبان معانی جزئی است؛ ۵) متخیّله، که صورت‌ها و معانی را ترکیب و تألیف می‌کند، و گاهی متصّرفه گفته می‌شود که همین قوه متصرفه اگر در فرمان عقل قرار گیرد مفکّره نامیده می‌شود و اگر به فرمان وَهْم درآید متخیّله گـفته مـی‌شود (شـرح منظومه (حاج ملاهادی سبزواری)، ص ۲۹۰؛ غرر فی الحواس الباطنة).

۲. عالَمِ مِثال مُنْفَصِل، عالَمی است میانِ مجرّدات و مادّیات که از آن به مُثُل خیالیه، و مُثُل مُعَلَّقه، و اَشباح معلَّقه، و خیال منفصل نیز تعبیر شده است، بدان مناسبت که مانند صور مرتسمهٔ در خیال می‌باشد که وجود آنها وجود شبحی است و این عالم غیر از مُثُل افلاطونی است؛ زیرا مثل افلاطونی نور محض‌اند که محلّ آنها عالم انوار است و مثل معلَّقه در عالم اشباح و نمونهٔ اجسام و ظلِّ مثل نوریه‌اند (شرح حکمة‌الإشراق سـهروردی (اثـر قطب‌الدین شیرازی)، ص ۵۱۱).

ـ اگرچه حقیقت او کشف و شهود و ظهور است ـ و ذکر و نسیان حالاتی است که به واسطهٔ وجدان و فقدان علم، عارضِ روح می‌شود؛ و در این امر نیز، عنایتی از خداوند برای انسان است و دلیل است بر عجز و احتیاج به خالقِ غنی بالذات.

و همچنین عجز و احتیاج است که موجب خشوع و عبادت نسبت به ذات پاک الهی گردد، و هرچه مراتب بندگی و عبودیت زیاد شود، کمالاتِ ممکنه برای بَشَر افزونی یابد.

خلاصه اینکه: حقیقتِ علم، نور مُجرَّد است و حقیقتِ روح، جسم لطیف رقیقی است ـ غیر این اجسامِ مشهودهٔ ما ـ و دارای آثار و خواصی است غیر آثار و خواصِ اجسامِ مشهوده، و در ذات و حقیقت [و] کمالاتِ خود، محتاج به خالق غنی بالذات است.

تفصیل کمالاتِ روحی از قراری است که در روایت مبارکه ـ در خلقتِ عقل و جنود آن ـ بیان فرموده‌اند[1] که جامع آنها علم و قدرت است؛ و باید دانست که تمامِ کمالاتِ روح در تحت اختیار انسان نیست[2] مگر مُعِدّات آن، و به عبودیت و بندگی و خضوع به درگاه ربوبی کمالاتْ حاصل گردد و افزایش یابد.

پس روح و عقل و بدن حقایقی هستند ممتاز و در آثار و خواص و حقیقت، مخالف یک دیگر؛ نه اینکه هر سه عبارت از ماده و آثار ماده یا اینکه عقل، عینِ روح باشد.

دلیل بر این اختلاف، برهان و وجدان و عیان است.

دلائل اینکه روح غیر از بدن است قبلاً ذکر شد، و دلیل اینکه روح غیر از عقل است ـ چنان‌که دانسته شد ـ عقل، نوری است خارج از حقیقتِ روح که روح گاهی فاقد و گاهی واجد آن گردد و در حال فقدانِ عقل، انسانِ مُرکَّب از روح و بدن، باز وجود دارد و این فقدان، مُضِرّ به بقای او نیست؛ و اگر روح و عقل یک حقیقت بودند باید در صورتِ زوالِ عقل، انسان نباشد.

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰ ـ ۲۱، حدیث ۱۴.

۲. یعنی هیچ یک از کمالات روح در اختیار انسان نیست.

و اتحاد عقل و عاقل و معقول ـ که از فرفریوس حکیم نقل شده ـ سخنی است باطل، و ابن سینا کاملاً این عقیده را رد کرده[۱] و پس از شیخ کسی قائل به این عقیده نشده و بیانی در اطراف آن نکرده[۲] مگر بعضی از عرفا، که خطابیات عرفانی در این موضوع دارند (که مبتنی است بر اساس وحدتِ وجود)[۳] که مخالف است با برهان و وجدان.

در کیفیت حصول علم

به عقیدهٔ فلاسفه، علم به اشیا حاصل گردد از انطباع صُوَر در نفس یا حضور معلوم نزد عالم، یا اِتّصال نفس به عقلِ فعّال.

---

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۵.
* عبارت ابن سینا چنین است:
و کان لهم رجلٌ یُعرَفُ بفرفریوس، عَمِلَ فی العقل و المعقولات کتاباً یُثنی علیه المَشّائون و هو حَشوٌ کُلّه، و هم یَعْلَمون مِن أنفسهم أنَّهم لا یَفهَمُونه و لا فرفریوس نفسه؛
مردی که به «فرفریوس» معروف بود، در عقل و معقولات کتابی سامان داد که مَشّائیان آن را ستودند، سراسر این کتاب آکنده از مطالب زائد [و پوچ] است، آنان خود می‌دانند که آن را نمی‌فهمند و فرفریوس خودش نیز آن را نمی‌فهمید.
۲. در اسفار، ج ۸، ص ۱۸۸، چنین آمده است:
فقد بالَغَ الشَّیخُ الرَّئیس و مَن تَأَخَّر عَنه إلی یومنا هذا فی الرَّد عَلیه و تَزْییفه و تَسْفیه عقل قائله؛ کما یَظْهَر لِمَن تَصَفَّحَ کُتُب الشیخ (کالشفا، والنجاة، والإشارات) وکُتُب الشیخ الإشراقی ـ کالمطارحات، و حکمة الإشراق، والتلویحات ـ وکذلك کُتُب غیرهما؛ ککتاب بهمنیار ... و کُتُب المحقق الطوسی و الإمام الرازی، و غیر هولاء، مِنَ اللاحقین؛
شیخ الرئیس و متأخران او تا امروز در ردّ و ابطال این نظریه ـ و نابخردی گویندهٔ آن ـ بسیار سخن گفته‌اند، با بررسی کتاب‌های ابن سینا (چون شفا و نجات و اشارات) و کتاب‌های شیخ اشراق ـ چون مطارحات و حکمة الإشراق و تلویحات ـ و همچنین کتب دیگران؛ چون کتاب بهمنیار و محقق طوسی و فخر رازی و جز آنان ـ که پس از آنان آمدند ـ این موضوع آشکار می‌گردد.
۳. ملاصدرا می‌گوید: قیام صور نفسانیه به نفس از قبیل قیام فعل به فاعل است، نه از قبیل قیام عرض به موضوع و همان نسبتی که میان باری‌تعالی و مخلوقات هست براساس قاعدهٔ «بَسیطُ الحَقیقةِ کُلّ الأشیاء و لَیسَ بِشَیءٍ مِنَ الأشیاءِ» عیناً همان نسبت میان نفس و ادراکات خودش برقرار است (رجوع شود به، اسفار، ج ۸، ص ۲۲۲ و ۲۲۳).

بنابراین فرض، باید نفس ـکه صُوَر در او مُنطَبع می‌گردد ـ مُجرَّد و عین علم و حیات باشد، تا ادراکِ صور را نماید یا دارای امر مجردی خارج از ذات خود باشد که به وسیلهٔ آن صُوَر را درک کند؛ زیرا آشکار است که انطباع صور (مانند انطباع صُوَر در آب و آیینه) علم نیست، و خود صُوَر هم مُظهِر خویش نمی‌باشد.

چنان‌که در بحث قبل بالوجدان معلوم شد که حقیقت نفس، علم و ادراک نیست. پس ناچار نفس، به توسُّط امری خارج از ذاتْ درک می‌نماید، که نورِ علم و عقل باشد.

باید متوجه بود که عقیدهٔ فلاسفه در کیفیتِ علمِ نفس به اشیا، متوقِّف است بر اثبات تَجرُّد نفس، و از دلائل تَجرُّد نفس این است که علم و ادراکْ خودِ نفس باشد؛ و ما به این مبنا اشکالاتی وارد و آن را رد نمودیم، و در مبحث ذیل نیز شرح بیشتر داده می‌شود.

بیانِ وجدان اینکه روح عین علم نیست

هر عاقل ـپس از اندک تأمُّل و رجوع به نفسِ خود ـ می‌یابد که حقیقتی را که از او تعبیر به «من» نماید اجزا و اعضای بدن نمی‌باشد و اینها وسائط فعل‌اند (چه اجزای ظاهری باشند چه باطنی) و فَعّال و دَرّاک، غیر از اجزای بدن است.

و نیز شخص می‌یابد که او عالم به علم است و عاقل به عقل، و خود، عینِ علم و عقل نیست.

و نیز می‌یابد که کمالات را دوست دارد و خود عینِ کمالات نیست و به حسب ذات، فاقدِ کمالات و طالبِ آنها است و به وجدانِ کمالاتْ فرحناک و به فقدان آن غمناک می‌شود و رنج بسیار برای تحصیل و حصول آنها می‌کشد.

اگر نفس، خود عینِ کمالات بود محتاج به مَشَقَّتِ تحصیل نبود و فقدانْ معنی نداشت؛ زیرا ذاتی هر شیء برای ذات آن بَیِّنُ الثبوت است و حاجت به [حَدّ] وسط در اثباتش نیست.

چگونه روح انسان عین علم است با اینکه جهل و نادانی خود را وجدان کند و گاهی پس از وجدانِ علم فاقد آن گردد؟! و در تحصیل آن ثانیاً رنج بسیار کشد،

و چه بسیار که دو مرتبه ـ با تَعَبِ فراوان ـ واجدِ آن نگردد.

بالجمله: پس از رجوع به حالاتِ نفس، وجدان می‌شود که انسان عینِ بدن و همچنین عین علم و عقل نیست، بلکه انسان مُرکَّب از روح و بدن و اجزای آن است و عقل و علم، نوری است خارج از حقیقتِ روح و بدن؛ و روح، به توسُّطِ آن، درکِ معقولات و مفهومات و مُتَصَوَّرات می‌نماید.

عیان و مشاهدهٔ روح

اکنون که در مباحثِ قبل بر خوانندهٔ مُنْصِف روشن نمودیم که حقیقتِ روح غیر از بدن و اجزای آن و همچنین غیر نورِ عقل می‌باشد، گوییم: حقیقتِ روح همان است که در حال خواب خودش یا غیرش را ـ از اَحیا و اموات ـ می‌بیند و پس از خواب، هیچ شکی ندارد که بیننده و شنونده و مُتکلِّم و مُخبِر و مُستخبر خودش بوده ـ با اینکه بدن بی‌حس و ادراک در کناری افتاده بود ـ این مشاهده برای اهل تصفیه، در خواب و بیداری بسیار واقع می‌شود.

برای اهل الله ـ بلکه برای کسی که مقداری تصفیهٔ نفس کرده باشد ـ در حال بیداری رخ می‌دهد که می‌بیند و می‌شنود و لذایذ و آلامی درک می‌کند و می‌فهمد که مُدرِک خود اوست و هیچ شکی ندارد.

و نیز در این حالات، می‌بیند و می‌داند که جسمی است لطیف، دارای شکل و مقدار و اعضا و اجزا و دارای آثاری است غیر از [آثار] این اجسام، اگرچه از سنخ همین آثار باشد.

و نیز می‌داند و می‌فهمد که خود عین علم نیست و به نور علم می‌بیند و می‌شنود و تکلُّم می‌کند.

این مطلب، محتاج است به تجربه و امتحان ـ هرچند یک مقدار آن بدون زحمت برای نوعِ مردم مُیَسَّر است ـ و لکن طریق تامِّ آن اِنخلاع روح است از بدن، و توجه تمام به روح است که موت اختیاری است؛ لذا فرموده‌اند: «**اَلنَّومُ أخُ الْمَوت**»[1]، «**کما**

۱. حدیث نبوی، حلیة الأولیاء، ج ۷، ص ۹؛ وافی، ج ۳، ص ۹۲، ابواب ما بعد الموت، ضمن بیان فیض در ذیل آیات.

تَنامُون تَمُوتُون و کما تَستَیقِظُون تُبعَثُون»[۱] اهل تصفیه، در مراتب اول کشف و اِنخلاع، صُوَری مشاهده می‌کنند و در مراتبِ [بالای] کمال، در حال تجرید، از خود غفلت کرده حقایق مجرده و یا حقیقت علم یا انوار را به نور علمی مشاهده می‌کنند.[۲]

از شواهد این مطلب کشفیات روحیُّون عصر حاضر است که از علوم و اکتشافات مُهِمّه عصری محسوب‌اند که علم تنویم و استحضار ارواح باشد، ولی هر دو از علوم قدیمه حکمای مصر و هند و روم بوده در کُتُب حکما و فلاسفه اسلامی نیز از آن بحث شده، و همین مسئله باعث توهُّم شده که از علوم اسلامی است؛ با اینکه شارع اسلام جدّاً از آن نهی فرموده و فقهای عظام در کتب فقهیه آن را از اقسامِ سحر شمرده‌اند.[۳]

بالجمله: عقیدهٔ روحیُّون عصر ما این است که روح، جسمی است لطیف، رقیق،

---

۱. حدیث نبوی در اعتقادات صدوق، ص ۶۴، به این صورت آمده است: «لَتَمُوتُنَّ کَمَا تَنَامُونَ، وَلَتُبعَثُنَّ کَمَا تَستَیقِظُونَ».

۲. برخی از شاگردانِ مرحوم استاد ـ‌که در دروس ایشان حاضر می‌شدند ـ وصول استاد به این مراتب و شهود این حقایق را از زبان ایشان شنیدند. تعبیر استاد در این باره چنین بود: «من حقیقتِ علم را به نورِ علم، مشاهده کردم».

در ضمن، استشهاد به حدیث شریف، در جهتِ تبیین این اصل است که نَوْم (خواب) نوعی از اِنخلاع است که در حال مرگ به صورت کامل انجام می‌گیرد؛ و چنان‌که با بیداری روح به بدن باز می‌گردد، در قیامت هم روح به بدن عود می‌کند. (س).

۳. از کتب فقه استدلالی نگاه کنید به، ایضاح الفوائد (ج ۱، ص ۴۰۵) فخر المحقّقین، مکاسب محرمه شیخ انصاری (ج ۱، ص ۲۶۵) و از کتب فتوایی مراجعه کنید به، وسیلة النجاة و حاشیهٔ آیت الله گلپایگانی بر آن (ج ۲، ص ۹)؛ تحریر الوسیله (ج ۱، ص ۴۹۸).

برای آگاهی به روایاتی که دربارهٔ سحر است (در برخی از آنها از سحر تعبیر به کفر شده و در برخی دیگر حدّ ساحر قتل و کشته شدن ذکر گردیده است) مراجعه کنید به، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۴۵، باب ۲۵ و ج ۲۸، ص ۳۶۵، باب ۱.

به نظر می‌رسد همین روایات بر اساس انطباق سحر بر تنویم و احضار ارواح مورد نظر مرحوم استاد است؛ زیرا در جوامع روایی حدیثی در نهی از خصوص این دو دیده نشده است؛ ناگفته نماند که احضار ارواح از نوع تسخیرات محسوب می‌شود و با ارتباط با ارواح که بعضی از بزرگان داشته‌اند و چند سطر بعد به آن اشاره می‌شود متفاوت است. (س).

شفاف به مراتب از مادهٔ محسوسه لطیف‌تر است و از این جهت است که محکوم بـه احکام ماده نمی‌باشد.

مردن، خارج شدن روح است از بدن و پس از مرگ، روح ـ در همین عالَم ـ نزدیکِ [بدن] تا مدتی می‌ماند و بعد منتقل به عالم دیگر می‌گردد.

از برای انسانِ مُستَعِد، دیدنِ ارواح در این عالم و تکلُّم با آنها ممکن است و می‌توان از آنها استخبار نمود و اُمور مخفیه را کشف کرد ـ اگرچه برای همه کس صورت نگیرد ـ ولی برای اشخاصی که در این راه زحمت کشیده‌اند به آسانی ممکن و میسر است.

مقصود از این بیان، استدلال به کلمات و عقاید آنـها نـیست؛ زیـرا بـحمدالله بـه برکات قرآن و روایات آل عـصمت علیهم‌السلام از تـمسُّک بـه کـلمات غـیر بـی‌نیازیم، ولی مقصود کوچک‌شمردنِ افکار مـادیون وعـده‌ای از سـفهاست کـه اسـتهزا بـه دیـن و شریعت و انکار حقایق را سرمایه زندگی و شهوترانی قرار داده‌اند.

ضمناً معلوم می‌گردد که کشفیات امروزه مطالب ساده‌ای است کـه در قـرن‌های گذشته قرآن و ائمهٔ هدی علیهم‌السلام تذکر داده‌اند.

اگر از نظر انصاف ملاحظه شود، معلوم گردد که بیانات و عقیدهٔ روحیّین امروزه از مطالب زیر دست و پا افتاده مسلمین است. بلی از نظرِ سیاست، یک دسـته کـلمات بی‌دلیل و بی‌اساس را پاره‌ای از مغرضین، داخل در مـطالب حـقه نـموده در قـلوب ساده‌لوحان تزریق نموده‌اند؛ مانند کلماتی که مُشعِر است به تناسخ و انکار معاد، که باعث بی‌دینی و آزادی گردد.

سزاوار است چند آیه و روایت در باب روح و عقل ـ و غیریت آنها با یک دیگر ـ تبرکاً ذکر شود:

﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ ﴾؛[1]

---

۱. سوره یونس (۱۰)، آیهٔ ۱۰۰.

هیچ روحی ایمان به خدا نیاورد مگر به اذن خدا، و ناپاکی برای کسانی است که اطاعتِ عقل نکنند.

﴿ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلاًّ كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ ﴾ ؛[1]

همانا شیطان، گمراه کرد از شما گروه زیادی را، چرا تعقل نمی‌کنید؟!

﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ ؛[2]

گفتند: اگر می‌شنیدیم یا تعقُّل می‌کردیم، اهل آتش نبودیم!

پس از آن‌که مسلم شد خدا ـ به واسطه اتمامِ حجت ـ به هر مکلَّفی عقل عنایت فرموده، مراد از این آیات، مذمت و ملامتِ کسانی است که اوامر و نواهی عقل را اطاعت نمی‌کنند.

از این قسم تعبیرات، در آیات شریفهٔ قرآن، فراوان است و بدیهی است که خطاب و سرزنش از تعقُّل نکردن یا امر به تعقُّل راجع به بدن و جسم نیست (جسم، قابلِ مخاطبه و امر و نهی نمی‌باشد) و معلوم است که مخاطب، عینِ عقل هم نیست؛ زیرا نتوان گفت که: ای عقل، چرا تعقل نکنی؟ چنان‌که نور را مخاطب نمی‌توان کرد که: چرا روشن نیستی؟ یا روشنی نمی‌دهی؟

پس مخاطب، روحِ انسان است و مراد از مؤمنین و ناس و اَمثال این ـ که در قرآن مجید مخاطب واقع شده و مأمور به تعقُّل گردیده‌اند ـ روح است؛ و اگر روح، عینِ عقل می‌بود، خطاب غلط بود.

در آیه فوق که خداوند خبر می‌دهد از حال جهنمیان ([که می] گویند: «اگر می‌شنیدیم یا تعقُّل می‌کردیم، از اصحاب آتش نبودیم») مراد این است که: عمل نکردیم نه [اینکه] گوش یا عقل نداشتیم.

---

۱. سوره یس (۳۶)، آیهٔ ۶۲.

۲. سوره ملک (۶۷)، آیهٔ ۱۰.

فی الکافی عن موسی بن جعفر عليه‌السلام قال:

یا هِشام، إنَّ اللهَ ـ تبارك و تعالی ـ بَشَّرَ أهل العقل و الفَهم فی کتابه فقال: ﴿ فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ ﴾[۱]

یا هشام، إنَّ الله ـ تبارك و تعالی ـ أکمَلَ للنَّاس الحُجَج بالعُقُول (ونَصَرَ النَّبِیّین بالبَیان)[۲]...

إلی أن قال عليه‌السلام: یا هِشام، إنَّ العقلَ مَعَ العلم فقال: ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ ﴾[۳]... ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ ﴾[۴] أی الفهمَ و العقل...

إلی أن قال: یا هِشام، إنَّ لله عَلی النّاس حُجَّتَین: حُجَّةً ظاهرةً و حُجَّةً باطنةً؛ فَأمّا الظاهرة، فَالرُّسُل و الأنبیاءُ و الأئمَّةُ؛ و أمّا الباطنة، فَالعُقُول...

إلی أن قال: یا هِشام، مَن أرادَ الغِنی بلا مالٍ و راحةَ القلبِ مِن الحَسَد والسلامةَ فی الدِّین فَلْیَتَضَرَّعَ إلی الله ـ عزّوجلّ ـ فی مسألَتِه بأن یُکملَ عَقْلَه.[۵]

إنَّ ضَوْءَ الجَسَد فی عَینِه، فَإن کان البَصَر مُضیئاً إسْتَضاءَ الجَسَد کُلُّه؛ وإنَّ ضَوْءَ الرُّوح، العقل، فإذا کانَ العبدُ عاقلاً کان عالماً بِرَبِّه، و إذا کانَ عالماً بِرَبِّه أبصَرَ دینَه، و إن کانَ جاهلاً بِرَبِّه لَم یَقُم له دینٌ.

---

۱. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۱۷ـ۱۸.

۲. در تحف العقول، ص ۳۸۳: «و أفضی إلیهم بالبیان» آمده است.

۳. سورهٔ عنکبوت (۲۹)، آیهٔ ۴۳.

۴. سورهٔ لقمان (۳۱)، آیهٔ ۱۲.

۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳ـ۱۸، حدیث ۱۲؛ تحف العقول، ص ۳۸۳ـ۳۸۸؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۳۲ـ۱۳۶، حدیث ۳۰؛ ادامهٔ حدیث، در اصول کافی نیامده است.

و کما لایَقُوم الجَسَد إلاّ بالنفس الحَیَّة، فکذلك لایقومُ الدِّین إلاّ بـالنِّیَّة الصَّادقَة و لاتَثْبُتُ النِّیةُ الصَّادقة إلاّ بالعقل...

قال رسول الله ﷺ: ما قُسِّمَ بَینَ العباد أفضَلُ مِنَ العَقلِ.[1]

و قال ابوعبد الله علیه السلام: إنَّ الله ـ عزّوجلّ ـ خَلَقَ العقلَ و هُو أوَّل خَلْقٍ (خَلَقَه الله) مِنَ الرُّوحانیین عن یَمین العرش من نوره.[2]

فی الحدایق: عن الصادق علیه السلام قال: حُجَّة الله عَلی العباد، النبی و الحجة فیما بین العباد و بین الله، العقل.[3]

فی الوسائل: عن ابی جعفر علیه السلام: أوْحَی الله إلی موسی علیه السلام: أنـا أؤاخِـذُ عبادی عَلی قَدْرِ ما أعْطَیْتُهم مِن العقل.[4]

عن المحاسن: مسنداً قال رسول الله ﷺ: إنّا معاشرَ الأنبیاء أمِرْنا أن نکلِّمَ النَّاس عَلی قَدْرِ عُقُولهم.[5]

و عنه مسنداً عن ابی عبدالله، عن آبائه علیهم السلام، عـن رسـول الله ﷺ: إذا بَلَغَکُم عن رجل حُسْنُ حاله، فانظروا فی حُسْنِ عَقلِه؛ فإنَّما یُجازی بعقله.[6]

عن کنز الکراجکی: قال رسول الله ﷺ: أفضلُ النَّاس أعقَلُ النَّاس.[7]

---

۱. تحف العقول، ص ۳۹۶؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۵۳؛ در این دو مأخذ، عبارت اخیر: «ما قسّم بین العباد...» بدون اسناد به پیامبر ﷺ و در ادامهٔ حدیث هشام آمده است؛ لکن این عبارت در حدیث دیگری در اصول کافی (ج ۱، ص ۱۳، حدیث ۱۱) با تفاوت اندکی از رسول خدا ﷺ روایت شده است.

۲. اصـول کـافی، ج ۱، ص ۲۱، حـدیث ۱۴؛ المـحاسن، ج ۱، ص ۱۹۶، حـدیث ۲۲؛ بـحارالأنـوار، ج ۵۴، ص ۳۰۹، با تفاوت اندکی؛ این حدیث در تحف العقول، ص ۴۰۱ در ضمن وصایای موسی بن جعفر علیه السلام بـه هشام آمده است.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵، حدیث ۲۲؛ الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۳۰.

۴. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۳، حدیث ۱۰؛ وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۴۱، حدیث ۶۸.

۵. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۵، حدیث ۱۷؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳، حدیث ۱۵؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۸۵.

۶. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۴ ـ ۱۹۵، حدیث ۱۴؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲، حـدیث ۹؛ بـحارالأنـوار، ج ۱، ص ۹۳، حدیث ۲۴.

۷. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۵۵ ـ ۵۶؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۶۰، حدیث ۳۹.

حاصل مضمون این روایات شریفه این است که: خداوند، اهـل فـهم و عـقل را بشارت داده و آنان را از راه‌یابندگان شمرده، و حجت‌های الهی به عقل کامل گردیده، و خداوند عقل را با علم قرار داده است.

و از برای خداوند دو حجت می‌باشد: یکی ظـاهری و دیگـری بـاطنی؛ حـجتِ ظاهری، انبیا و ائمه ﷺ می‌باشند و حجت باطنی، عقل است و اگر عقل نبود حُجّتِ ظاهر مُفحَم[1] و مُجاب می‌شد.

هرکس که بخواهد بی‌نیاز شود بدون مال، و دل او از حسد بِرَهَد و در دین محکم بماند، باید زاری کند به سوی خداوند که عقلش را کامل گرداند.

همان‌طوری که روشنی بدن به چشم می‌باشد روشنی روح، بـه عـقل است، پس هرگاه بنده‌ای عاقل باشد به خدای خود عالم گردد، چون به خدای خود عالم شود در دین بینا گردد و هرکس به پروردگار خود جاهل باشد، دین برای او نماند.

همچنان‌که جسد بدون روح نماند دین هم بدون نیتِ درست نماند و نیت، درست نگردد مگر به وسیلهٔ عقل.

خداوند چیزی را که بهتر از عقل باشد، بین مردم تقسیم نکرده است.

و مُؤاخذه هرکس در روز محشر به اندازهٔ عقل او خواهد بـود؛ هـرکس عـقلش بیشتر باشد سخت‌گیری در حساب او بیشتر خواهد شد.

پیغمبران با مردم تکلُّم نمایند به اندازهٔ عقول آنان.

بهترین مردم، عاقل‌ترین آنهاست.

شکی نیست که مراد از کلمهٔ «ناس» و «رجل» و «عباد» ـ که در روایات فوق ذکر شده ـ انسان زندهٔ با روح است که به توسُّطِ عقل ادراک نماید، بدنِ مُـرده یـا اجـزای دِماغی مراد نیستند؛ زیرا لیاقت و استعدادِ تعقُّل و خطاب را ندارند.

---

۱. درمانده در سخن «فرهنگ فارسی معین، ذیل «مفحم»»؛ در متن بیان الفرقان «مفهم» آمده است.

عن تحف العقول، عن النبی ﷺ:

إنَّما يُدْرَك الخيرُ ـ كُلُّه ـ بالعقل، و لا دينَ لِمَن لا عقلَ له.[1]

همهٔ خیر (و چیزهای نیک و ارزنده) با عقل به دست می‌آید؛ کسی که عقل ندارد، دینی برای او نیست.

[عن النبی ﷺ:] العقلُ هداية و الجهلُ ضلالة.[2]

[عقل هدایت است و جهل گمراهی].

بالجمله: روایات، در باب اینکه ثواب و عقاب و دقت در حساب، بـه مـقداری است که به انسان عقل داده شده است، بسیار است.

فی نهج البلاغة قال امیرالمؤمنین علیه السلام:

كفاكَ مِن عَقْلك ما أوْضَحَ سبيل غَيّك مِن رُشدك.[3]

[از عقلت همین تو را بس، که راه‌های گمراهی را از مسیر رشد (و سعادت) برایت روشن می‌سازد].

و عنه علیه السلام فی کنز الکراجکی:

العُقُول مَواهب.[4]

[عقل‌ها مواهب (الهی)‌اند (که به آدمی ارزانی شده‌اند)].

عن العلل و العیون مسنداً عن ابن سِکّیت قـال: فـما الحُـجَّةُ عَـلی الخَـلْق اليـوم؟ فقال الرضا علیه السلام:

العقل، يُعْرَف به الصادقُ عَلى الله فيصَدِّقُه و الكاذب عَلى الله فيُكَذِّبُه.[5]

---

۱. تحف العقول، ص ۵۴؛ بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۱۶۰، حدیث ۱۴۳.

۲. مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۲۱۰، حدیث ۲۷.

۳. نهج البلاغه، ص ۵۵۰، حکمت ۴۲۱.

۴. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۸۸؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۶۰، حدیث ۴۴.

۵. علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۲۲؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۸۰؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۰۵، حدیث ۱.

[در کتاب علل و عیون ـ با اِسناد ـ از ابـن سِکّـیت روایت شـده کـه از امـام رضا علیه‌السلام پرسید: امروز، حجّت بر مردمان کیست؟ امام علیه‌السلام پاسخ داد: عقل. با عقل، راستگوی بر خـدا شـناخته مـی‌شود، پس او را تـصدیق مـی‌کند؛ و دروغگوی بر خدا شناخته می‌شود، پس او را تکذیب می‌کند].

فی المستدرك عن الإمام علیه‌السلام ـ فی روایة شریفة فی سیاق قصة آدم و حوّاء ـ قال:

فأرادتِ الملائکةُ أن تَمنَعَها عنها بِحِرابها فأوحی الله تعالی إلیهم إنَّـما تَدْفَعُون بِحرابکم مَن لا عقلَ له یَزْجُرُه، فأما من جَعَلتُه مُـمَکّناً مُـمیّزاً مُختاراً، فکِلُوه إلی عقله الذی جعلتُه حُجَّةً عَلیه؛ فـإن أطـاعَ اسـتحقَّ ثوابی، و إن عَصی و خالَفَ أمْری استحقَّ عقابی و جزائی، فَترکُوها.[1]

حاصل روایت شریفه این است که: ملائکه خواستند حوا را منع نمایند از نزدیک شدن به درخت ـ به توسط حَرْبه‌های خود ـ خداوند وحی فرمود به ایشان که: باید منع نمایید کسی را که عقل نداشته باشد که مانع او شود! و اما کسی را که مُتمکِّن و مُتمیِّز است و او را مختار قرار داده‌ام، واگذارید به عقل خودش ـ که حجت بر اوست ـ اگر اطاعت کرد، مستحقِّ ثوابِ من می‌شود؛ و اگر معصیت نـمود، عـقابِ مـرا سـزاوار گردد، پس ملائکه واگذاشتند او را.

این روایتِ شریفه، صریح است در اینکه عقل، غیر از بدن و روح می‌باشد.

فی الإختصاص عن الصادق علیه‌السلام:

إذا أراد الله أن یُزیلَ مِن عبد نعمةً کانَ أوَّل ما یُغَیِّر مِنه عَقلَه.[2]

---

۱. تفسیر امام عسکری علیه‌السلام، ص ۲۲۳؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۲۰۵، حدیث ۱۲۷۴۷ (متن روایت از این کتاب است)؛ تفسیر برهان، ج ۱، ص ۸۰، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۱۱، ص ۱۹۱، حدیث ۴۷.

۲. الإختصاص، ص ۲۴۵؛ بـحارالأنـوار، ج ۱، ص ۹۴، حـدیث ۳۰؛ مسـتدرک الوسـائل، ج ۱۱، ص ۲۰۸، حدیث ۱۷.

[در کتاب اختصاص از امام صادق علیه‌السلام روایت شده که فرمود:
آن‌گاه که خدا بخواهد از بنده‌ای نعمتی را بگیرد، نخستین چیزی را کـه از او تغییر می‌دهد، عقل و خردِ اوست].

فی الوسائل عنه علیه‌السلام:

العقلُ دلیل المؤمن.[۱]

[در وسایل از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمود:
عقل دلیل (و راهنمای) مؤمن است].

و عنه قال قلت له: ما العقل؟ قال علیه‌السلام:

ما عُبِدَ به الرَّحمن و اکْتُسبَ به الجِنان.[۲]

[و از آن حضرت علیه‌السلام روایت شده که فرمود:
عقل چیزی است که خدای رحمان به آن عبادت می‌شود و بهشت به وسیلهٔ آن به دست می‌آید].

فی روایة قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله:

إنَّ العاقلَ مَن أطاعَ الله؛ و إن کانَ ذَمیم الْمَنظر حقیر الخَطَر. و إنَّ الجاهلَ مَن عَصی الله؛ و إن کانَ جَمیلَ الْمَنظر عَظیمَ الخَطَر.[۳]

[در روایتی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود:
عاقل کسی است که خدا را فرمان برد، هرچند زشت‌رو بـاشد (و در چشـم مردم) ناچیز انگاشته شود؛ و جاهل کسی است که نافرمانی خدا کند، هرچند خوش سیما باشد (و در نگاه مردم) بزرگ به شمار رود].

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵، حـدیث ۲۴؛ کـنز الفـوائـد، ج ۱، ص ۱۹۹؛ وسـائل الشـیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۷، حدیث ۲۰۲۹۳.

۲. اصول کـافی، ج ۱، ص ۱۱، حـدیث ۳؛ معانی الأخـبار، ص ۲۳۹ ـ ۲۴۰؛ بـحارالأنـوار، ج ۱، ص ۱۱۶، حدیث ۸.

۳. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۵۵ـ ۵۶؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۶۰، حدیث ۳۸.

و قال ﷺ:

لِکُلِّ شیء آلةٌ و عُدَّةٌ، و آلةُ المؤمن و عُدَّتُه العقل.[1]

[و نیز پیامبر ﷺ فرمود:
هر چیزی را وسیله و ساز و برگی است، ابزار مؤمن و ساز و برگ او، عقل می‌باشد].

عن کنز الکراجکی عن أمیرالمؤمنین علیه‌السلام:

العقولُ أئمَّة الأفکار، و الأفکار أئمَّةُ القلوب، و القلوبُ أئمَّةُ الحواس، والحواسُّ أئمَّةُ الأعضاء.[2]

[در کتاب کنز کراجکی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده که فرمود:
عقول، امامانِ افکارند؛ و اَفکار، پیشوایانِ قلب‌ها؛ و قلب‌ها، رهبرانِ حواس؛ و حواس فرماندهانِ اَعضا].

و فیه عنه علیه‌السلام:[3]

لا نجاةَ إلاّ بالطاعة، و الطاعةُ بالعلم، و العلمُ بالتعلُّم، و التعلُّم بالعقل یُعْتَقَد؛ و لا علم إلاّ مِن عالِم ربّانی، و معرفةُ العلم بالعقل.[4]

[راه نجاتی جز به طاعت (و فرمانْ بَری) نیست و طاعت، به علم است و علم، با آموختن به دست می‌آید و آموختن با عقل (در وجود آدمی) نهادینه می‌شود؛ و علم (واقعی) را نتوان یافت مگر از عالِم رَبّانی؛ و شناختِ علم به (وسیلهٔ) عقل است].

فی المستدرک مُسنداً عن أمیرالمؤمنین علیه‌السلام:

إنَّ النَّبی ﷺ سُئِلَ مِمّا خَلَقَ الله ـ عزّوجلّ ـ العقل؟ قال: خَلَقه (مِن) مَلَکٍ

---

۱. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۵۶؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۹۵، حدیث ۴۴.
۲. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۲۰۰؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۹۶، حدیث ۴۰.
۳. این روایت از امام کاظم علیه‌السلام است.
۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷؛ تحف العقول، ص ۳۸۷؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۳۸ (در دو کتاب اخیر «و معرفة العالم بالعقل» آمده است).

له رؤوس بِعَدد الخلايق من خُلِقَ و مَن (لم) يُخْلَق إلى يوم القيامة، و لكُلِّ رأسٍ وجهٌ، و لكُلِّ آدمى رأسٌ مِن رؤوس العقل، و اسم ذلك الإنسان على وجه ذلك الرأس مكتوب؛ و على كُلِّ وجه سِتْر مُلْقى لايُكشَف ذلك السِّتْر مِن ذلك الوجه حتّى يُولَد هذا المولود و يَبلُغَ حَدَّ الرِّجال أو حَدَّ النِّساء؛ فإذا بَلَغَ، كُشِفَ ذلك السِّتْر، فَيَقَعُ فى قلب هذا الإنسان نورٌ فَيفهَمُ الفريضةَ و السُّنَّة و الجيّدَ و الرَّدئ. ألا و مَثَلُ العقل فى القلب كَمَثَل السِّراج فى [وسط] البيت.[1]

[در کتاب مستدرک ـبا اِسنادـاز امیرالمؤمنین علیه السلام روایت شده که، از پیامبر صلی الله علیه و آله سؤال شد که خدای بزرگ، عقل را از چه چیز آفرید؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود:

خداوند عقل را از فرشته‌ای آفرید که به شمارِ خلایق تا روز قیامت، سَرْ داشت، و برای هر سرش صورتی بود. برای هر آدمی یکی از سرهای عقل اختصاص یافت و نام آن انسان بر آن صورتْ نوشته شد. بر هر صورتی پرده‌ای افکنده شده که تا زمانِ به دنیا آمدنِ آن شخص و رسیدنِ او به سنّ بلوغ ـمردان یا زنان ـ برداشته نمی‌شود. هنگامی که فرد بالغ شود، آن پرده کنار می‌رود و در قلبِ او نوری پدید می‌آید که واجب و مستحب و خوب و بد را می‌فهمد.

آگاه باشید! مَثَلِ عقل در قلب، مانند مَثَلِ چراغ است در خانه].

فى تحف العقول عن النبى صلی الله علیه و آله قال:

إنَّ العقلَ عِقال مِنَ الْجَهل، والنَّفسُ مِثْلُ أخْبَثِ الدَّواب، فَإن لَم تُعقَلْ حارَت.[2]

[در تحف العقول از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود:

عقل، بازدارنده از جهل (و نابخردی) است و نفس، چونان شرورترین جنبدگان، که اگر در بند نشود، می‌گریزد].

---

۱. علل الشرائع، ج ۱، ص ۹۸؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۹۹، حدیث ۱۴؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ص ۲۰۲ـ۲۰۳، حدیث ۲؛ در این مأخذ لفظ «وسط» نیامده است.

۲. تحف العقول، ص ۱۵؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۱۷، حدیث ۱۱؛ مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۸۳، حدیث ۷.

و عن العلل و الخصال، مُسنداً عن موسی بن جعفر علیه‌السلام، عن آبائه عن علی علیهم‌السلام قـال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله:

إنَّ الله ـ عزّوجلّ ـ خَلَقَ العَقلَ مِن نُورٍ مَخزُونٍ مَکنُونٍ فی سابِقِ عـلمه الَّذی لم‌یَطَّلِع عَلَیه نبیٌّ مُرسَلٌ و لا مَلَکٌ مُقرَّبٌ.[1]

[در کتابِ علل و خصال، با اسناد از مـوسی بـن جـعفر علیه‌السلام از پـدرانش، از علی علیهم‌السلام از پیامبر علیه‌السلام روایت شده که فرمود:

خدا عقل را از نور گنجینه و نهانی آفرید که در علمش گذشته بود؛ نوری که نه پیامبر مُرسَل بر آن آگاهی داشت و نه فرشتهٔ مُقرَّب از آن با خبر بود].

این دسته از روایات مبارکات نیز نَصّ است در غیریّتِ عـقل بـا بـدن و روح؛ در بعضی حقیقت عقل را بیان فرمودند، و در بعضی ـ از آن نـور و حـقیقت ـ تـعبیر بـه خواص و آثارش فرمودند.

بر دانشمند بصیر واضح است که تمامِ تـعبیرها اشـاره بـه یک حـقیقت است کـه عبارت از نورِ عقلی خارج از حقیقتِ روح و بدن می‌باشد و قوامِ حـیات و سـعادتِ انسان به آن می‌باشد، و اگر در انسان [آن نورِ عقلی] نباشد روح و بدنِ او به روح و بدنِ بهائم شبیه، بلکه بدتر از آنها می‌باشد.

ذکر چند روایت در باب علم

عَن النَّبی صلی‌الله‌علیه‌وآله: أما عَلِمتَ أنَّ اللهَ یُطاعُ بِالعِلْمِ و یُعبَدُ بِالعِلْمِ و خَیرُ الدُّنیا والآخرةِ مَعَ الْعِلْمِ، و شُّر الدُّنیا والآخرةِ مَعَ الْجَهلِ؟[2]

[آیا نمی‌دانی که خدا به علم اطاعت می‌شود و به وسیلهٔ علم پرستش می‌شود، خیر دنیا و آخرت با علم و دانایی و شر دنیا و آخرت با جهل و نادانی است؟].

---

۱. خصال صدوق، ج ۲، ص ۴۲۷، حدیث ۴؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲. بحارالأنوار، ج ۱، ص ۲۰۴، حدیث ۲۳؛ روضة الواعظین (نیشابوری)، ص ۱۲.

عن امیرالمؤمنین ﷺ: بالعلم یُطاع اللهُ و یُعْبَد، و بالعلم یُعرَفُ الله ویُوَحَّد، و بالعلم تُوصَلُ الأرحام، و به یُعرَفُ الحَلالُ و الحَرامُ، و العلمُ إمامُ العَقلِ و العقلُ تابعُه، یُلهِمُه الله السُّعداء و یُحَرِّمُه الأشقیاء.[1]

[خدا به علم، اِطاعت و عبادت می‌شود و به وسیلهٔ علم می‌توان خدا را شناخت و یگانه دانست، و صلهٔ اَرحام (خویشاوندان) با علم صورت می‌گیرد و با آن می‌توان حلال و حرام را دریافت؛ و علم پیشوای عقل است و عقل پیرو آن، خدا علم را به نیک‌بختان الهام می‌کند و تیره‌بختان را از آن محروم می‌سازد].

از این روایتِ شریفه واضح می‌شود که «سعید» و «شقی» بدن و اجزای آن نیست، بلکه حقیقتِ روح است و «روح» عینِ علم نیست، بلکه «علم» حقیقتی است که روح واجد و فاقدِ آن شود، و عطایی است به روح از جانب رَبُّ الْعِزَّة.

فی أمالی الصدوق[2] عن أمیرالمؤمنین ﷺ قال:

یا کمیل ابن زیاد [معرفةُ][3] العلم دینٌ یُدانُ به، به یَکْسِبُ الإنسانُ الطّاعةَ فی حیاته، وجمیلَ الأُحدُوثة بعدَ وَفاتِه.[4]

[ای کمیل بن زیاد، معرفتِ علم، دینی است که به آن جزا داده می‌شود؛ به علم، انسانْ فرمانْبری از خدا را ـ در زمان حیاتِ خویش ـ به دست می‌آورد و پس از وفات، نام نیک از خود برجای می‌گذارد].

---

۱. امالی صدوق، ص ۶۱۶؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۶۶، حدیث ۷.

۲. این روایت در اَمالی صدوق (نسخهٔ چاپی موجود) یافت نشد و در کمال الدین صدوق، ج ۱، ص ۲۸۹ـ۲۹۰، حدیث ۲؛ و خصال، ج ۱، ص ۱۸۶، باب الثلاثة حدیث ۲۵۷، با تفاوتی در بعضی الفاظ آمده است.

۳. در «کمال الدین، ج ۱، ص ۲۸۹» به جای «معرفة العلم»، «محبّة العلم» آمده است؛ چنان‌که در «غرر الحکم، ص ۴۷، رقم ۲۱۴»، «معرفة العالم» ثبت شده است. نیز در «بحارالأنوار، ج ۷۵، ص ۷۵، حدیث ۴۶» و «خصال صدوق، ج ۱، ص ۱۸۶»، «محبة العالم» ضبط شده، و در «ارشاد شیخ مفید، ص ۲۲۷»، «صحبة العالم» دیده می‌شود. ولکن بدون مضاف (یعنی: العلم دین) چنان‌که در متن بیان الفرقان آمده در نسخه‌های موجود یافت نمی‌شود.

۴. نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۸۸، حدیث ۴، و ج ۲۳، ص ۴۵، حدیث ۹۱.

و فیه مسنداً عنه عليه السلام :

تَعَلَّمُوا العلمَ، ـ إلى أن قال: ـ لأنَّ العلمَ حياةُ القُلُوب و نورُ الأبصار مِنَ العَمى و قُوَّةُ الأبدان مِنَ الضَّعف، يُنْزِلُ الله حامِلَه منازِلَ الأبرار و يَمْنَحُه مجالَسَة الأخيار فى الدُّنيا و الآخرة؛ بالعلم يُطاعُ الله و يُعبَدُ، و بالعلم يُعرَفُ الله و يُوَحَّد.[۱]

[علم بیاموزید...؛ زیراکه علمْ حیاتِ قلب‌هاست و نورِ دیدگان از کوری و قُوَّتِ بدن‌ها از ضعف؛ خدا حامل (و در بردارندهٔ) علم را در منازِل نیکان جای می‌دهد و هم‌نشینی با خوبان را ـ در دنیا ـ ارزانی‌اش می‌دارد؛ خدا با علم اطاعت و عبادت می‌شود و شناختِ خدا و (اثباتِ) توحید و یگانگی‌اش با علم صورت می‌گیرد].

عن أمالی الشیخ عن أبی عبدالله عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله:

فاطلبوا العلمَ فإنَّه السَّبب بینکم و بینَ الله عزّوجلّ....[۲]

[علم را بجویید که آن، سبب (ارتباط) میانِ شما و خدای بزرگ است].

عن الشیخ البهایی، عن خط الشهید الأوّل عن الصادق عليه السلام ـ مخاطباً لعنوان البصری ـ فقال عليه السلام :

یا أبا عبدالله، لیس العلمُ بالتَّعلُّم، إنَّما هو نورٌ یَقَعُ فی قَلب مَن یُریدُ الله ـ تبارك و تعالی ـ أن یَهدِیَه، فإن أَرَدْتَ العِلمَ فَاطْلُب أولاً فی نفسك حقیقةَ العبودیّة، و اطْلُب العِلم باسْتعماله، و اسْتَفهِم الله یُفْهِمْك.[۳]

[شیخ بهائی ـ به نقل از دستخط شهید اول ـ از امام صادق عليه السلام روایت می‌کند که، خطاب به عنوان بصری، فرمود: ای ابا عبدالله، علمْ به آموختن نیست،

۱. امالی صدوق، ص ۶۱۵ـ ۶۱۶، حدیث ۱؛ تحف العقول، ص ۲۸؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۶۶، حدیث ۷.
۲. امالی مفید، ص ۲۹، حدیث ۱؛ امالی طوسی، ص ۵۱۲، حدیث ۵۵؛ بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۷۲، حدیث ۲۵.
۳. مشکاة الأنوار، ص ۳۲۵ (و در چاپی، ص ۵۶۳)؛ منیة المُرید: ۱۴۸ ـ ۱۴۹؛ بحارالأنوار۲۲۴، ج ۱، ص ۲۲۵، حدیث ۱۷ (حدیث براساس این مأخذ نقل شده است).

بلکه آنْ نوری است که خدای متعال در قلبِ کسی می‌نهد که می‌خواهد هدایتش کند! اگر خواستارِ (دریافتِ) علم هستی، نخست در خویشتن حقیقتِ عبودیّت را بجوی، و علم را با به کارگیری آن طلب کن، و فهمِ آن را از خدا بخواه تا ارزانی دارد].

عن العلل، مسنداً عن رسول الله ﷺ:

إنَّ الله ـعزّوجلّـ يَجمَعُ العلماء يوم القيامة و يقولُ لهم: لَم‌أضَع نُوری وحِكمَتی فی صدوركم إلاّ و أنا أُريدُ بكم خَير الدُّنيا و الآخرة.[1]

[خدای بزرگ ـروز قیامت ـ عالمان را گرد می‌آورد و به ایشان می‌گوید: نور و حکمتِ خود را در سینه‌هاتان ننهادم مگر اینکه خیر دنیا و آخرت را برایتان خواستم].

عن الدُّرّة الباهرة قال النبی ﷺ:

العلمُ وديعةُ الله فی ارضه، و العلماء أمنائه عليه؛ فَمَن عَمِلَ بعلمه، أدّى امانَتَه؛ و مَن لم يَعمَل بعلمه، كُتِبَ فی ديوان الخائنين.[2]

[علم، امانتِ خدا در روی زمین است و عُلما اُمنای خدا بر علم‌اند؛ پس هرکس که به علمش عمل کند امانتِ الهی را ادا کرده است، و هرکه علم خویش را به کار نگیرد (نامش) در دیوانِ خائنان ثبت می‌گردد].

عن تحف العقول و الخصال و عوالی‌اللئالی عن سیدالساجدین عليه‌السلام ـفی رواية الحقوق ـ إلى أن قال:

إنَّ الله ـعزّوجلّـ إنَّما جَعَلَك قَيّماً لهم فيما آتاك مِنَ العلم و فَتَحَ لك مِن خزائنه؛ فإن احسنتَ مِن تعليم النّاس و لم‌تَخْرِقْ بهم و لم‌تَضْجَرْ عليهم، زادك الله مِن فَضلِه، و إن أنتَ منعتَ الناسَ علمك و خَرقتَ بهم عند

---

۱. علل الشرایع، ج ۲، ص ۴۶۸، حدیث ۲۸؛ بحارالأنوار، ج ۲، ص ۱۶، حدیث ۳۷.
۲. بحارالأنوار، ج ۲، ص ۳۶، حدیث ۴۰، به نقل از «الدّرّة الباهرة» اثر شهید اوّل.

طلبهم العلم منك كان حقّاً عَلى الله ـ عزّوجل ـ أن يَسلُبَك العلم و بهائه، و يُسقِطَ مِنَ القلوب مَحَلَّك.[۱]

[در روایت (رسالهٔ) حقوق، از امام سجاد علیه‌السلام روایت شده که (خطابِ به عالِم) فرمود:
خدای بزرگ، در علمی که به تو داد و خزائنش را برایت گشود، قیّم (و سرپرستِ) مردم قرارت داد؛ اگر در آموختنِ مردم رفتارِ نیک داشتی و بر آنان سخت نگرفتی و خسته‌شان نساختی، خداوند فضلش را بر تو افزون می‌سازد، و اگر علمت را از مردم باز داشتی و با جویندگانِ علم درشتی کردی، سزاوار است که خدا علم و جمالِ آن را از تو بستاند و منزلتت را در قلب‌ها از بین ببرد].

عن الباقر علیه‌السلام:

اَلعَالِمُ كَمَن مَعَه شَمْعَةٌ [تُضيءُ لِلنَّاسِ، فَكُلُّ مَن أبصَرَ بِشَمْعَتِهِ دَعا (لَه) بَخَيرٍ، كَذلِك الْعَالِمُ مَعَه شَمْعَةٌ] تُزِيلُ ظُلْمَةَ الْجَهلِ وَالحَيرَةِ.[۲]

[عالِم همچون کسی است که با او شمعی همراه است و به مردم نور می‌رساند، هرکه (از نور او بهره برد) و به شمع او ببیند برایش دعای خیر کند، همچنین با عالِم شمع (و نورافکنی) همراه است که تاریکی نادانی و حیرت را می‌زداید].

و بالجمله: روایات شریفه در بابِ علم که دلالت دارد بر اینکه حقیقتِ علم نوری است مخلوق[۳] و بزرگ‌ترین خلق خداست، و اوست اسمِ اعظمِ

---

۱. مَن لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۱، حدیث ۳۲۱۴؛ خصال صدوق، ص ۵۶۷، أبواب الخمسین، حدیث ۱؛ عوالی اللآلی، ج ۴، ص ۷۴، حدیث ۵۴؛ بحارالأنوار، ج ۲، ص ۶۲، حدیث ۲.

۲. تفسیر امام عسکری علیه‌السلام، ص ۳۴۲، حدیث ۲۲۰؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۸؛ منیة المرید، ص ۱۱۷؛ بحارالأنوار، ج ۲، ص ۴، حدیث ۷.

۳. علم گاه به معنای معلومات است؛ مانند این حدیث که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «المُؤمن إذا ماتَ و تَركَ وَرقَةً واحدةً عَليها عِلمٌ تَكونُ تلك الوَرقَة يومَ القِيامَة سَتْراً فى ما بَينَه و بَينَ النّار ...» (بحارالأنوار، ج ۱، ص ۱۹۸، حدیث ۱) این علم به معنای «معلومات» است و آن علمِ نوری نیست که جا و مکان ندارد، و گاه مقصود از ←

الهی[1] و به آن اسم مُقدَّس است حیاتِ سماوات و ارضین و ملائکه و انسان بسیار است؛ و هرکه بیشتر از آنچه ذکر شده بخواهد، به کُتُب مربوطه رجوع نماید.[2]

آیات و روایات در بابِ غیریتِ روح با عقل و علم

آیات و روایات در باب غیریتِ روح با عقل و علم، و استضائهٔ روح از نور علم و عقل و اینکه روح ذاتاً نادان و مُظلِم و فقیر و مُحتاج می‌باشد زیاد است، که به جمله‌ای از آنها اشاره می‌شود.

قال الله تعالی:

﴿الَر کِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَیْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَی النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَی صِرَاطِ الْعَزِیزِ الْحَمِیدِ﴾؛[3]

[خدای متعال می‌فرماید:

ألر (این قرآن) کتابی است که سویت فرود آوردیم تا مردم را به اِذن و خواستِ

← علم، نورانیتی است که با روح می‌باشد و ضد غفلت و ناآگاهی و نادانی است. این علم، با عقل یکی است و به حیثیت فرق می‌کند؛ با توجه به حیثیتِ عِقال‌بودن در برابر هَوی «عقل» نامیده می‌شود و با توجه به حیثیتِ روشن‌گری و آشکار ساختن «علم» محسوب می‌شود. (س).

۱. اسمای الهی اطلاقات مختلفی دارد؛ گاه اسم گفته می‌شود و مقصود، لفظی است که حکایت از ذات حق دارد؛ چون «الله».

و گاه اسم گفته می‌شود و مقصود، موجودی است که آیت و نشانهٔ حضرت حق است؛ و هر یک از این موجودات که علم و قدرتِ پروردگار را بیشتر بنمایاند، از نظرِ آیت‌بودن اکمل و اعظم است.

بنابراین موجودی که از بقیهٔ موجودات کامل‌تر باشد، اعظمِ اسمای الهی است و مقصود از عبارتِ متن (اسم اعظم الهی) همین معنا است؛ و از روایات و ادعیهٔ بسیاری که یکی از آنها دعای سمات است این معنا استفاده می‌شود. (س).

۲. علاوه بر احادیث گذشته احادیث دیگری را که با عناوین فوق مناسب است در بحارالأنوار، جلد ۱، کتاب العلم، و جلد ۵۸، باب العرش و الکرسی ببینید.

۳. سورهٔ ابراهیم (۱۴)، آیهٔ ۱.

پروردگارشان از ظلمت‌ها (و تاریکی‌ها) سوی نور (و روشنایی) بیرون آوری؛ سوی صراط (خدای) با عزّت و ستوده].

﴿ قَدْ جَاءَكُم مِّنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنِ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾؛[1]

[از جانب خدا نوری و کتاب روشن‌گری برایتان آمد که خدا به آن، کسانی را که رضوانِ او را می‌جویند به راه‌های سلامت هدایت می‌کند و به اِذنِ خدا از ظلمت‌ها سوی نور، بیرونشان می‌آورد، و به راه راست هدایتشان می‌کند].

واضح است مخاطب در آیهٔ شریفه، انسان است ـ یعنی روحی که دارای بدن است ـ و به تَذکُّرِ رسول به آیات و به برکتِ نورِ علم، معرفت برای او حاصل شود و از ظلماتِ جهل و نادانی خارج گردد.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللهَ ذِكْرًا كَثِيرًا * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً * هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلاَئِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴾؛[2]

[ای کسانی که ایمان آوردید، خدا را زیاد یاد کنید و صبح و شام تسبیح او گویید؛ خدا و فرشتگانش بر شما درود می‌فرستد تا از تاریکی‌ها سوی نور بیرونتان آورد، و او نسبت به مؤمنان مهربان است].

و آیات مبارکات ـ از این قبیل ـ زیاد است. برای نمونه، بعضی را ذکر کردیم.

یک قسمت از روایات و آیات در حقیقتِ روح را، در کتاب «[بیان الفرقان فی] معاد القرآن» ذکر نموده‌ایم و نیز، روایات در خلقتِ اَظِلَّه و اَشباح و ارواح، و اینکه ارواح پیش از اَبدان خلق شده‌اند و ارواح زمانی بوده‌اند؛ و خلقتِ طینتِ انسان از

---

۱. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۱۵ ـ ۱۶.

۲. سورهٔ احزاب (۳۳)، آیهٔ ۴۱ ـ ۴۳.

طینتِ عِلِّیّین یا بالاتر و یا از طینتِ سِجّین است و نور علم و حیات و عقل، عطایی است از جانب رَب العِزَّة و روح الحیاة بر اَرواح در «رَحِم» افاضه می‌شود.

و روایاتی که دلالت دارد که «روح» در خواب از بدن خارج شود و از روح، حیات و عقل گرفته می‌شود زیاده از حَدّ احصا است.

من جمله، روایاتِ بابِ احتضار و موت و قبر و برزخ و قیامت است.[1]

و هرکه مختصری مُنصِف باشد و رجوع به روایات کند، یقین می‌نماید که مَشْرَب قرآنِ مجید و سُنَّتِ مُقدَّسه، بر خلاف گفته‌های بشر و فلسفه و مادّیون است و تأویلات، تَصرُّف در کلام خدا و پیغمبر است.

و ما روایاتی برای هر یک از ابواب فوق ـ برای نمونه ـ بیان می‌کنیم:

فی الإحتجاج، فی حدیث الزندیق الَّذی سأل الصادق علیه‌السلام عن مسائل، إلی أن قال:

أخبِرنی عن السِّراج إذا انْطَفَی أینَ یَذهَب نُورُه؟

قال علیه‌السلام: یَذهَب فلایعود.

قال: فما أنکرتَ أن یَکُونَ الإنسان مثل ذلك إذا ماتَ و فـارَقَ الروحُ البدَنَ لَم‌یَرجِع إلیه أبداً؛ کما لایَرجِعُ ضوءُ السِّراج إلیه أبداً إذا انْطَفَی؟

قال علیه‌السلام: لَم‌تُصِب القیاس! إنَّ النّارَ فی الأجسام کامنةٌ، و الأجسامُ قائمة

---

۱. از بررسی احادیثِ ابواب ذیل می‌توان حقایق فوق را دریافت:

۱) احادیث بیانِ حقیقت روح ۲) احادیثِ خلقت اَظِلّه و اَشباح و ارواح ۳) احادیث خلقتِ ارواح قبل از ابدان ۴) احادیث حقیقتِ طینت ۵) احادیث چگونگی افاضه روح به جنین در رحم ۶) احادیث حقیقت و چگونگی رؤیا و خواب ۷) احادیث چگونگی سلب حیات و عقل از روح ۸) احادیث احتضار و مفارقت روح از بدن ۹) احادیث چگونگی روح در قبر و برزخ ۱۰) احادیث ارواح در قیامت و موت ارواح. (بحارالأنوار، جلد ۵، ص ۲۲۵، باب ۴۳، و جلد ۶، ص ۱۴۶ باب ۶، و جلد ۶، ص ۱۷۴ باب ۷، و جلد ۷، ص ۱۳۲ باب ۸، و جلد ۵۷، ص ۳۱۸ باب ۴۱، و جلد ۵۸، ص ۲ باب ۴۲، و جلد ۵۸، ص ۱۳۲ باب ۴۳ و ص ۱۵۲ باب ۴۴).

از این ابواب ـ و دیگر احادیث مناسب ـ به خوبی استفاده می‌شود که روح، از عقل و علم نور می‌طلبد و روشنایی می‌گیرد و با آن مغایر است. (س).

بأعيانها ـكالحَجَر و الحديد ـ فإذا ضُرِبَ أحدُهما بالآخر، (سَقَطتْ من بينهما نارٌ تُقْتَبَسُ منهما سِراجٌ له ضوء، فالنّار ثابتٌ)[1] فـي أجسـامها، والضوءُ ذاهب؛ و الروحُ جِسمٌ رقيقٌ، قد اُلْبِسَ قالباًكثيفاً، و ليس بمنزلة السِّراج الَّذى ذَكَرتَ.

إنَّ الَّذى خَلَقَ فى الرَّحِم جنيناً مِن ماءٍ صاف و رَكَّبَ فيه ضروباً مختلفة ـمن عُروق و عَصَب و اَسْنان و شَعْر و عِظام و غير ذلك ـ هو يُحْيِيه بعدَ موته و يُعيده بعدَ فنائه.

قال: فأينَ الروحُ؟

قال عليه‌السلام: فى بَطْنِ الأرض حيثُ مَصْرَع البدن إلى وقتِ البعث.

قال: فَمَن صُلِبَ فأينَ روحُه؟

قال عليه‌السلام: فى كَفِّ المَلَك الَّذى قَبَضَها، حتّى يُودِعها الأرض...

قال: أفتتلاشى الروحُ بَعدَ خروجه عن قالبه أم هو باق؟

قال عليه‌السلام: بل هُو باقٍ إلى وقتٍ يُنْفَخُ فى الصُّور، فعند ذلك تَبطُلُ الأشياء وتَفنى، فلا حِسَّ و لا محسوس، ثم أعيدت الأشياء كما بَدأها مُدَبِّرُها.[2]

مفاد روایت این است که، سائل روح را به نورِ چراغ قیاس کرد و گفت: چـنانچه چراغ خاموش شد چیزی نمی‌ماند و بر نمی‌گردد، روح هم مثل ضوءِ چراغ است!

حضرت فرمود: قیاس باطل است؛ روح، جسمی است رقـیق کـه قـالب کـثیفی پوشیده است. آتش، مخفی و کامن در اشیا است که به واسطهٔ تلاقی و به هم خوردن اشیا خارج می‌شود و غیر، از او اقتباس کـند و روشـن گـردد. آتش، ثـابت است در اجسام، روشنایی از بین می رود.

---

۱. عبارت این قسمت از حدیث در بحارالأنوار چنین آمده: «سطعت من بينهما نار يقتبس منهما سراج له الضوء، فالنار ثابتة».

۲. احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۶، (حـدیث بـراسـاس ایـن مأخـذ نـقل شـده است)؛ بـحارالأنـوار، ج ۱۰، ص ۱۸۴ـ۱۸۵.

و کسی که جنین را از منی خلق کرده (و آن را در رحم قرار داده و از برای او رگ و پی و استخوان و دندان و غیره خلق نمود) او را پس از مرگ ، زنده می‌گرداند.

پرسید : روح ، پس از مفارقت از بدن کجاست ؟

فرمود : زیر زمین ، در آرامگاه بدن.

پرسید : روح کسی که به دار کشیده شده کجاست ؟

فرمود : در اختیار مَلَکی است که او را قبض کرده تا وقتی که در زمین پنهان شود.

گفت : آیا روح متلاشی می‌شود ؟

فرمود : نه ، باقی است تا « نَفْخِ صُور » در آن هنگام ، اشیا باطل می‌شوند و فانی شوند[1] بعد بر گردانَد خدا چنانچه در ابتدا خلق فرموده است (تمام شد مورد حاجت از روایت).

واضح است که بودنِ روح در درونِ زمین ، به طور کلی و دربارهٔ تمامِ ارواح نیست ؛ بعضی ارواح ، درونِ زمین است و منافاتی ندارد با روایاتی که بعداً ذکر می‌کنیم.

فی البحار عن المفید باسناده عن أبی عبدالله عليه‌السلام فی حال أرواح المؤمنین ، إلی أن قال :

فإذا قَبَضَه الله صَیَّرَ تِلكَ الرُّوحَ فی قالبٍ کقالبِه فی الدُّنیا فَیأکُلُون ویَشرَبُون فإذا قَدِمَ علیهمالقادِمُ عَرفُوه بتلك الصُّورةِ الَّتی کانت فی الدُّنیا؛[2]

خداوند روحِ مؤمنین را پس از گرفتن در بهشت جای دهد به صورتی که در دنیا بودند می‌خورند و می‌نوشند اگر کسی بر آنها وارد شود می‌شناسد آنها را به همان صورت دنیایی که داشتند.

---

۱. در متن به جای «فانی شوند»، «فانی نشوند» ثبت شده است، و این ترجمه بر اساسِ اشتباه قلمی در متن عربی می‌باشد؛ زیرا در آن « تَبْطُلُ الأشیاء و لاتَفْنی » نوشته شده است، که این عبارت در مصادر حدیثی یافت نشد. از تعبیر « تَبْطُلُ و تَفْنی » روشن می‌شود که اشیا و ابدان فرو می‌پاشد و از بین می‌رود؛ در ابدان، با همین مرگ طبیعی این دنیایی و در ارواح، به هنگام « نفخ صور ». (س).

۲. فروع کافی، ج ۳، ص ۲۴۵؛ بحارالأنوار، ج ۶، ص ۲۶۹، حدیث ۱۲۴.

﴿ اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِى قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِى ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ ؛[1]

خدا جانِ کسانی را که می‌میرند و می‌خوابند، می‌گیرد، هرکسی که موت را بر او حکم فرمود، نگاه می‌دارد و دیگرانی را بر می‌گرداند تا وقت نام برده شده. در این امر، آیاتی است از برای فکرکنندگان.

در تفسیر آیهٔ فوق، حضرت صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

إنَّ المُؤمنین إذا أخَذُوا مَضاجِعَهم، أصْعَدَ اللهُ بأرواحِهِم إلیه؛ فَمَن قَضی له عَلیه الموتَ، جَعَلَه فی ریاض الجَنَّة فی کنوزِ رحمتِهِ و نور عِـزَّته، وإن لَم‌یُقَدِّر عَلیه الموتَ، بَعَثَ بها مَع أمَنائه مِنَ المَلائکة إلی الأبدانِ الَّتی هی فیها.[2]

و عنه أیضاً عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال: ذَکَرَ الأرواح: أرواح المـؤمنین، فقال: یَلْتَقُون.

قلتُ: یَلْتَقُون؟

قال: نَعَم و یَتَسائلُون و یَتَعارفُون حَتّی إذا رأیْتَه قُلتَ فلان؛[3]

حضرت فرمود: مؤمنین وقتی که خوابیدند خداوند روح آنان را بالا می‌برد؛ روحی را که مردنش حکم شده و اجلش رسیده، در بهشت جای می‌دهد و اگر اجلش باقی باشد برگرداند به آبدان.

و نیز سؤال شد که: ارواح، یک دیگر را ملاقات می‌کنند؟

فرمود: بلی، با هم انس می‌گیرند و از یک دیگر پرسش می‌کنند.

فی معانی الأخبار باسناده عن محمد بن مسلم قال: سَألتُ أباجعفر علیه‌السلام

---

۱. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۴۲.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۱۷۸، حدیث ۱۶۳؛ بحارالأنوار، ج ۶، ص ۲۳۴، حدیث ۴۷.

۳. المحاسن، ج ۱، ص ۱۷۸؛ حدیث ۱۶۴؛ بحارالأنوار، ج ۶، ص ۲۳۴، حدیث ۴۸.

عن قول الله عزّوجلّ ﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ﴾ كيف هذا النَّفْخُ؟
فقال: إنَّ الرُّوحَ مُتحرِّك كالرِّيح، و إنَّما سُمِّيَ رُوحاً لأنَّه اشْتُقَّ اسْمُه مِنَ الرِّيح، و إنَّما أخْرَجَه على لَفْظَة الرُّوح لأنَّ الرُّوحَ مُجانِسٌ للرِّيح.
إلى أن قال:
كُلُّ ذلك مَخلُوقٌ مَصنُوعٌ مُحدَثٌ مَربُوبٌ مُدَبَّرٌ.[۱]

[محمد بن مسلم می‌گوید دربارهٔ این آیه که خدای متعال مـی‌فرماید: «و از روح خود در او دمیدم» از امام باقر علیه‌السلام پرسیدم که این «دمـیدن» چگـونه صورت گرفت؟
امام علیه‌السلام فرمود: روح، مانند باد متحرِّک است و بدان جهت که از «ریح» (باد) مشتق شده است آن را «روح» نامند، و این کار به جهت مجانست واژهٔ روح با «ریح» (باد) صورت گرفت.
تا آنجا که فرمود: روح، مخلوق و آفریده و پدیدآورده شده و پرورش یافته و تدبیر شده است].

مثل این روایت، در کافی و احتجاج هم مسنداً نقل شده.[۲]

از این روایت چنین استفاده می‌شود که: حقیقت روح از سنخ هوا و لطیف‌تر از هوا است و دارای وجود مستقل و مصنوع است که در اَدْعِیَه مأثوره تعبیر به «نَسَم» شده است؛ چون «یا بارئَ النَّسَم».[۳]

---

۱. معانی الأخبار، ص ۱۷، حدیث ۱۲؛ توحید صدوق، ص ۱۷۱، حدیث ۳؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۱، حدیث ۳.

۲. این حدیث در اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۳، حدیث ۳، از امـام صـادق علیه‌السلام روایت شـده است؛ در احـتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۵۶ـ۵۷، از امام باقر علیه‌السلام، با اندکی اختلاف.

۳. این تعبیر به صورت‌های گوناگون در دعاها وارد شده است: در دعای مشلول آمده است: «یا بارئَ النسـم» (مهج الدعوات، ص ۱۹۵)؛ در دعای جوشن کبیر فصل ۸۰ آمده: «یا بارئَ الذرّ و النسم» (مصباح کفعمی، ص ۲۵۷)؛ در تسبیحات روزهای ماه رمضان وارد شده: «سبحان الله بارئ النسم» (اقبال الأعمال، ص ۹۳). واژهٔ «نسم» در این موارد بنا به گفتهٔ لغویین به معنای نفس و روح است؛ نگاه کنید به، نهایهٔ ابن اثـیر (ج ۵، ص ۴۱) و مصباح فیومی (ج ۲، ص ۶۰۴) و لسان العرب ابن منظور (ج ۲، ص ۳۹۰۶).

فخر رازی ـ در تفسیر خود ـ گوید:

بدان! اقوی این است که جوهرِ نفس عبارت است از اَجرامِ شفافِ نـورانـی، و از عنصر عِلْوِی و از جوهر قُدْسی است، و ساری است در بدن ـ مانند سَـرَیانِ نـور در هوا ـ این مقدار، در امرِ «روح» معلوم است اما کیفیتِ «نَفْخ» را نمی‌داند جز خدا.[۱]

امر عجیب این است که فیض أعلی الله مقامه در «وافی» در باب حالات اموات می‌گوید: روح، جسمی است رقیق؛[۲] با اینکه در تمام مؤلفاتش قائل به تجرُّدِ نفس است.[۳]

---

۱. تفسیر کبیر فخر رازی، ج ۲۱، ص ۴۵ ـ ۵۲.

۲. مرحوم فیض کاشانی در وافی، ج ۳، ص ۳۶، باب ۴۴، ذیل حدیث ۲ می‌نویسد:

المراد بالروح هنا ما یُشیر إلیه الإنسانُ بقوله «أنا» ـ أعنی النَّفسَ النَّاطقة ـ و قد تَحَیَّر العقلاءُ فی حقیقتها، و المُستفاد مِنَ الأخبار عن الأئمة الأطهار علیهم السلام أنَّها شَبَحٌ مثالی عَلی صورة البدن، و کذلك عَرَفَها المُتَألِّهُون بمُجاهداتهم، و حَقَّقَها المُحَقِّقُون بمُشاهَداتهم؛ فهی لیست بجسمانی محض و لا بعقلانی صرف، بل بَرْزَخ بَینَ الأمـرین و مُـتوسِّط بَـینَ النَّشْأتَین مِن عالَمِ ألمَلکُوت. و للأنبیاء و الأولیاء علیهم السلام روح آخر فوق ذلك، هی عقلانیة صِرفة و جبروتیة مَحْضَة؛

مقصود از روح در اینجا چیزی است که انسان از آن با واژهٔ «من» تعبیر می‌کند ـ یعنی نفس ناطقه ـ کـه هـمهٔ اندیشمندان در حقیقتش سرگردان شدند.

آنچه از احادیث امامان معصوم علیهم السلام استفاده می‌شود، این است که: روح، شَبَحی مثالی است به شکل بـدن، و متألهان در پرتو مجاهداتشان و مُحقِّقان در مشاهداتشان آن را چنین شناخته و معرفی کـرده‌انـد. پس روح، مادی محض نیست و عقلانی و مُجَرَّد محض نیز نمی‌باشد، بلکه برزخ و حد میانه‌ای است میان مادَّه و مُجرَّد، و از عالَمِ ملکوت، میان دو زندگی (دنیایی و آخرتی) قرار گرفته است.

پیامبران و اولیای الهی علیهم السلام روح دیگری دارند که از این روح (روح انسانی) برتر است و آن، عقلانی خالص و جبروتی محض است.

با توجّه به این سخن، به نظر می‌رسد مرحوم فیض در اینجا چنان‌که حضرت استاد فرموده‌اند قائل به تـجرُّد نفس ـ به اصطلاح حکما ـ نیست، بلکه همان جسم لطیف ملکوتی را کـه در کـلمات بـزرگانی چـون عـلامهٔ مجلسی آمده (بحارالأنوار، ج ۶۱، ص ۲۶ و ۱۰۴) قائل است. (س).

۳. از کتاب‌های فیض که در آنها قائل به تجرّد نفس شده می‌توان از: علم الیقین، ج ۱، ص ۲۹۷ (ترجمهٔ حسین استاد ولی) و عین الیقین، ج ۲، ص ۲۴۱، نام برد. ناگفته نماند: نگارش عین الیقین در سال ۱۰۳۲ق؛ عـلم الیقین در سال ۱۰۴۲ق، و نگارش وافی در سال ۱۰۶۸ق، پایان یافته است، که با این حساب آنچه در وافی آمده از آخرین آراء فیض بشمار می‌آید.

←

فی التوحید مسنداً عن الصادق عن آبائه ﷺ:

قال أميرالمؤمنين ﷺ: إنَّ للجسم سِتَّةَ أحوال: الصِّحَّة و المَرَض و الموتَ و الحياةَ و النَّومَ و اليَقظة، و كذلك الروحُ؛ فَحياتُها علمُها، و موتُها جهلُها، و مَرضُها شكُّها، و صحَّتُها يقينُها، و نومُها غَفْلَتُها، و يَقظتُها حفظُها.[1]

و فی المناقب عن علی ﷺ إلی أن قال: إنَّ اللهَ تعالی خَلَقَ الأرواح قَبْلَ الأجساد بألفی عام، فأسْكَنها الهواءَ؛ فمهما تَعارَفَ هناك ائْتَلف[2] ههنا، و مهما تَناكَرَ هناك اخْتَلَفَ ههنا.[3]

[همانا برای جسم شش حالت است: صحّت، مرض، مرگ، حیات، خواب، بیداری. همین حالات برای روح نیز هست؛ حیات و زندگیِ روح، علم و دانایی اوست و مرگ او به جهل و نادانی اوست، و مرضش به شک و تردید او، صحّتش به یقین او، خوابش به غفلت او و بیداریش به حفظ و مراقبت اوست].

آخوند ملاصدرا ـ در سفرِ نفس ـ می‌گوید:

پانصد روایت در این موضوع هست.[4]

← مرحوم سید اسماعیل طبرسی (که قول به تجرّد نفس را منافی با شرع و مخالف با عقل می‌داند) ـ در کفایة الموحِّدین، ج ۴، ص ۲۷ ـ می‌گوید: و ظاهر آنکه کثیری از علما که از نفس و روح تعبیر می‌نمایند به جوهر مجرّد، معلوم نیست که مراد ایشان همان جوهر مجرّدی باشد که معروف به اصطلاح حکماست؛ چه آنکه اکثر ایشان همان آیات و اخبار مذکوره را در کتب خود نقل می‌نمایند و ظواهر آن را نیز معتبر و حجت می‌دانند... و او را جوهر مجرّد گفتن، به اعتبار تجرّد او از اجسام کثیفه عنصریه است.

۱. توحید صدوق، ص ۳۰۰، حدیث ۷؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۳۰، حدیث ۱۰.

۲. در مناقب: «اعترف» آمده است.

۳. مناقب (ابن شهرآشوب)، ج ۲، ص ۳۵۷، بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۴۱، حدیث ۱۲ (متن حدیث براساس این دو مأخذ اصلاح شد).

۴. مقصود موضوعی است که در روایت اخیر آمده، یعنی تقدم زمانی خلقت ارواح بر اجساد، که دلالت می‌کند

عجب اینجاست با این بیان، روایات را تأویل می‌کند به تجرُّد که در محل مناسب بیان کردیم.[1]

فی الکافی مُسنداً عن أبی عبدالله علیه‌السلام:

قال: سَمِعْتُه یقولُ: إنَّ اللهَ خَلَقَنا مِن نُورِ عَظمَتِه ثُمَّ صَوَّرَ خَلْقَنا مِن طِینَةٍ مَخزُونةٍ مَکنُونةٍ [مِن تَحتِ الْعَرش] فَأسْکَن ذلك النَّورَ فیه؛ فَکُنّا نَحنُ خَلْقاً وبَشَراً نورانِیّین لَم‌یَجعَل لأحَدٍ فی مِثْلِ الَّذی خَلَقَنا مِنه نصیباً؛ وخَلَقَ أرواحَ شِیعتِنا مِن طِینَتِنا، و أبدانهم مِن طِینَةٍ مَخزُونةٍ مَکنُونةٍ أسْفَلَ مِن ذلك الطِّینَة ...[2]

[راوی می‌گوید: شنیدم امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:
خدا ما را از نور عظمتِ خویش آفرید، سپس خلقت‌مان را از طینت و سرشتی که در زیر عرش جا داشت و پنهان بود، صورت داد، و آن نور را در آن جای‌گزین ساخت؛ پس ما خلق و بشری نورانی هستیم، خدا در مثلِ آنچه ما را از آن آفرید برای اَحَدی نصیب قرار نداد.
و اَرواح شیعیان ما را از طینت ما آفرید، و بدن‌هاشان را از طینتی که در جایی پایین‌تر از طینت ما دفینه و پنهان بود، پدید آورد].

← بر عدم تجرّد اصطلاحی روح، و اگرچه عین این تعبیر در اسفار یافت نشد و لیکن قوی‌تر از این عبارت را صدرا در «عرشیه، ص ۲۳» می‌آورد:

للنَّفس الآدمیة کینونةٌ سابقةٌ عَلی البَدَن، مِن غَیر لزوم التناسخ و لا استیجاب قِدَم النفس ....

و الروایاتُ فی هذا الباب ـ من طریق اصحابنا ـ لاتُحصی کثرة، حَتّی أنَّ کینونةَ الأرواح قبلَ الأجساد کأنَّها کانتْ مِن ضروریات مَذهب الإمامیة (رضوان الله علیهم).

و چون این کتاب از آخرین نوشته‌های ملاصدراست، این نظر را بیشتر روشن می‌کند که از نظر احادیث، خلقتِ ارواح پیش از ابدان، امری تردیدناپذیر است. (س).

۱. رجوع کنید به، ص ۱۶۸ ـ ۱۶۹.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸۹، حدیث ۲ (حدیث براساس این مأخذ نقل شده است)؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۴۵، حدیث ۲۲.

و روایاتِ این باب نیز زیاده از حدّ تواتر است،[۱] و دلالت دارد ـ به نحو صریح ـ در تعدُّد بدن و روح و عقل.

فی الکافی قال: قال الصادق عليه‌السلام:

إذا قُبِضَتِ الرُّوحُ فَهِی مُظِلَّةٌ فَوقَ الْجَسد ـ رُوحُ المُؤمن و غَیرِه ـ یَنظُرُ إلی کُلِّ شَیءٍ یُصْنَعُ به؛ فَإذا کُفِّنَ و وُضِعَ عَلی السَّریر و حُمِلَ عَلی أعناقِ الرِّجال، عادَتِ الرُّوحُ إلیه فدَخَلَتْ فِیه، فَیُمَدُّ له فی بَصَرِه فَیَنظُرُ إلی مَوضِعِه مِن الْجَنَّةِ أو مِنَ النّار.[۲]

حاصل مفاد روایت این است که: روح، پس از خروج از بدن، سایه افکند بالای جسد و نگاه می‌کند به آنچه با بدن به جا آورده می‌شود. پس می‌بیند مکان خود را در بهشت یا جهنم، و تکلُّم می‌کند و می‌شنود.

فی الکافی عن امیرالمؤمنین عليه‌السلام، إلی أن قال:

نَعَم ولَو کشف لك لَرأیْتَهم حَلَقاً حَلَقاً مُحْتَبِین یَتَحادَثُون!

فقلتُ: أجسامٌ أم أرواحٌ؟

فقال: أرواحٌ...[۳]

از حضرتش سؤال شد از حال ارواح پس از مفارقت از بدن، فرمود: اگـر از برای تو رفع حجاب شود و کشف گردد، هرآیینه می‌بینی ارواح را حلقه حلقه زانو به زمین زده‌اند[۴] و با یک دیگر تکلم می‌کنند.

---

۱. بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۱ (باب بدء ارواحهم و انوارهم و طینتهم عليهم‌السلام).

۲. مَن لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۱۲۳، حدیث ۵۹۲؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۵۰، حدیث ۲۸. این حدیث در کتاب کافی یافت نشد.

۳. فروع کافی، ج ۳، ص ۲۴۳، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۶، ص ۲۶۸، حدیث ۱۱۷.

۴. در متن بیان الفرقان «مجتثین» آمده است، «اجتثاء» به معنای زانو به زمین زدن و به زانو نشستن، مـی‌باشد چنان‌که همین گونه ترجمه شده است، لیکن در کافی و بحار «محتبین» آمده است، «احتباء» به معنای زانو را ←

سؤال کردم: اجسام می‌باشند یا ارواح؟
فرمود: ارواح.

واضح است مراد از نفی اجسام، اجسامِ عنصری دنیایی است نـه جسـمی کـه در روایت دیگر فرموده‌اند.[۱]

فی الکافی عن الصادق علیه السلام قال:

إنَّ المُؤمنَ لَيَزُور أهْلَه، فَيَرى ما يُحِبُّ و يُسْتَر عَنه ما يَكْرَه.[۲]

[امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:
مؤمن (پس از مرگ) خانواده‌اش را زیارت می‌کند، پس چیزهای خوشایند را می‌بیند و آنچه ناخوشایند است از او پنهان می‌شود].

در مناقب ـ در ضمن روایتی ـ می‌فرماید: سؤال کردند از حضرت صـادق علیه السلام[۳] از دیدنِ خواب‌های راست و دروغ؟

فرمود: خدا خلق کرد روح را و بـرای او سـلطنتی قـرار داد. پس سـلطنتِ روح، نفس است ـ نفس در اینجا به معنای همّت و اراده [است] ـ زمانی که انسان خـوابـید «روح» خارج می‌شود و سلطنتش بر بدن باقی می‌ماند. پس مرور می‌کند به مـلائکه و جنّ در خواب؛ آنچه از ملائکه باشد صحیح است و آنـچه بـه واسـطهٔ جـن بـبیند دروغ است.[۴]

نظر به روایاتی که در باب رؤیا وارد شده که در بعضی فرمودند که «روح» خارج می‌شود و در بعضی فرمودند خارج نمی‌شود، بلکه مانند خورشید است که در مدار

← در بغل گرفتن می‌باشد (که حالتی خاص در نشستن است). البته در بعضی از نسخه‌ها «مُخْبِتِين» ضبط شده است که به معنای خشوع و فروتنی است و با ترجمهٔ متن سازگار می‌باشد.

۱. «...وَالرُّوحُ جِسمٌ رَقِيقٌ، قَد أُلبِسَ قَالِباً كَثِيفاً»؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۹۶؛ رجوع کنید به، ص ۲۰۰.

۲. فروع کافی، ج ۳، ص ۲۳۰، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۶، ص ۲۵۶، حدیث ۸۹.

۳. روایتی که در مناقب آمده سؤال‌هایی است که دو شخص نصرانی از حضرت علی علیه السلام کرده‌اند.

۴. مناقب (ابن شهرآشوب)، ج ۲، ص ۳۵۷؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۴۱، حدیث ۱۲.

مُعَیَّنی است و نورش دنیا را فرا می‌گیرد.[۱] حاصل جمع روایات ـطبق روایتِ فـوق ـ این است که: روح، خارج شود و علاقه و سلطنت آن نسبت به بدن باقی است. این است که در خواب‌های وحشت‌آور به عَجَلهٔ تمام به بدن بر می‌گردد.

در روایتی که فرموده‌اند «عقل» خارج شود[۲] مراد این است: روحی که دارای عقل و علم و ادراک است خارج می‌شود، ولی روحِ حیات باقی است.

از روایات، ظاهر و روشن است که روح انسان غیرِ عـلم و عـقل و بـدن است و جسمی [می‌باشد] رقیق و لطیف، که غیر اجسام محسوسهٔ ما است.

منشأ قول به تجرُّد نفس از بعضی بزرگان فقها و مُحَدِّثین، دو امر است:

یکی: اتفاق فلاسفه بر تجرُّدِ روح، و پیروی نمودن دسـته‌ای از بـزرگانِ فـلاسفهٔ اسلامی از قول آنان.

دوم: ظاهر بعضی از روایات، که موهم تجرُّد است.

و این است که مجلسی ـأعلی الله مقامه ـ با اینکه در هر بـابی از ابـواب مـعارف، موافق روایات و مخالف فلسفه تحقیق می‌فرماید، در این باب می‌گوید:

> هر دو قول از روایات ظاهر می‌شود، گرچه ظهور در جسـمانیت بـیشتر است؛ و بعضی از بزرگان ما نیز قول به تجرُّد را اختیار کرده‌اند.[۳]

جهت اشتباه این است که: در روایات، روح و عقل و نفس و قلب به معانی چندی اطلاق شده است. روح، به روحِ بخاری (حرارت غریزی) و به روحِ قدیمه ـکه در وجودِ ذَرّی بوده است ـ و به روحِ حیوان و انسان و روح‌القدس و روح‌الامر اطـلاق

---

۱. بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۴۳، حدیث ۱۷ـ۱۸.

۲. این روایت در صفحهٔ بعد خواهد آمد.

۳. بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۱۰۴. قسمتی از بیان علامه مجلسی ﷺ چنین است:

لایخفی علیک أنه لم‌یقم دلیل عقلی علی التجرد و لا علی المادیة و ظواهر الآیات و الاخبار تدل علی تجسم الروح و النفس ... فالأمر مردد بین أن یکون جسماً لطیفاً ملکوتیاً داخلاً فی البدن تقبضه الملائکة عند الموت أو یکون مجرداً یتعلق بعد قطع تعلقه عن جسده الأصلی بجسد مثالی و یکون قبض الروح تجوزاً عن قطع تعلقها.

گردیده است. قلب، بر جسم صنوبری شکل (دل) و بر روح نیز اطلاق شده است. البته در بعضی به اجمال و در بعضی به تفصیل بیان [شده] شخصِ مُحقِّق باید به آیات [و روایات] کثیره مراجعه نماید.

از حضرت امیرالمؤمنین ـصلوات الله علیه ـ[1] نقل شده که فرمودند:

إنَّما یَصیر إلیه أرواحُ العقول، فأمّـا أرواحُ الحـیاة فَـإنَّها فـی الأبـدان لایَخرُجُ إلاّ بالموت.

إلی أن قال: ولَو کانت روحُ الحیاة خارجةً، لکانَ بَدَناً مُلقی لایَتَحَّرك؛ ولقد ضرب الله لهذا مثلاً فی کتابه فی أصحاب الکهف، حـیث قـال: ﴿ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّـمَالِ ﴾[2] أفلا تَـری أنَّ أرواحَـهُم فـیها بالحَرَکات.[3]

حاصلِ روایت این است: روحی که از بدن در عالَمِ خواب خارج شود، روحِ عقل است نه روحِ حیات. اگر روح حیات خارج شود، بدنْ حرکت نخواهـد داشت و او خارج نشود مگر به موت؛ چنانچه خداوند در قصهٔ «اصحابِ کهف» اشاره فرموده است.

در کافی روایت دیگر از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل می‌کند [که فـرمود: إنَّ لله نَهْراً دُون عَرشِهِ] تا اینکه می‌فرماید:

[و] إنَّ فی حافَتَیِ النَّهر رُوحَین مَخْلُوقَین: روحُ القدس وروحٌ مِن أمره.[4]

---

۱. این حدیث در منابعی که ذکر خواهد شد از ابی الحسن علیه‌السلام روایت شده، و این کنیه در کتب روایی بر حضرت موسی بن جعفر علیه‌السلام اطلاق می‌گردد. و سؤال کننده در این حدیث شخصی است به نام عبدالغفار اسلمی که در کتب رجال نامش نیامده و معلوم نیست که در زمان کدام یک از ائمه علیهم‌السلام می‌زیسته است.

۲. سورهٔ کهف (۱۸)، آیهٔ ۱۸.

۳. جامع الأخبار، ص ۴۸۹ (فصل ۱۳۶)؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۴۳، حدیث ۱۹؛ دار السلام (نوری)، ج ۴، ص ۲۳۶؛ عبارت ذیل حدیث در جامع الاخبار چنین آمده: «أفلا تری أنَّ أرواحهم کائنة فی أبدانهم بدلیل الحرکات».

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸۹، حدیث ۳؛ بصائرالدرجات، ص ۱۹، حدیث ۱؛ بـحارالأنـوار، ج ۵۸، ص ۴۶، حدیث ۲۳.

فی الکافی مسنداً عن سَدیر الصیرفی قال:

قلت لأبی عبدالله علیه السلام: جُعِلتُ فِداك یابنَ رسول الله هَل یُکرَهُ المُؤمن عَلی قَبضِ رُوحِه؟

قال: لا و الله، [إنَّه] إذا أتاه مَلَكُ المَوت لِقَبضِ رُوحِه، جَزِعَ عند ذلك فَیقُول له مَلَك الموت: یا وليّ الله لاتَجْزَع فَو الَّذی بعث محمداً لأنا أبَّر بك و أشفَقُ عَلیك مِن والد رَحیم لو حَضَرك افتَح عَینَیك فَانْظُر.

قال: و یُمَثَّل له رسولُ الله صلی الله علیه و آله و أمیرُالمؤمنین و فاطمةُ والحَسنُ والحُسینُ والأئمةُ مِن ذریتهم علیهم السلام فَیُقال له: هذا رسولُ الله و أمیرالمؤمنین و فاطمة و الحَسن و الحُسین و الأئمة علیهم السلام رُفَقاؤك.

قال: فَیَفْتَح عَینَه فَینظُر فَینادی رُوحَه مُنادٍ مِن قِبَل رَبِّ الْعِزَّة فَیقُول: ﴿ یَا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ إلی مُحمدٍ و أهل بیته ﴿ ارْجِعِی إِلَی رَبّكِ رَاضِیَةً ﴾ بالولایة ﴿ مَّرْضِیَّةً ﴾ بالثواب ﴿ فَادْخُلِی فِی عِبَادِی ﴾ یعنی محمداً و أهل بیته ﴿ وَادْخُلِی جَنَّتِی ﴾[1] فما شیءٌ أحبُّ الیه من استلال روحه و اللحوق بالمنادی.[2]

خلاصه روایت مبارکه این است که: مؤمن در وقتِ جاندادن جَزَع کند، ملکالموت او را ترغیب میکند و دلداری میدهد. حضرت رسول و ائمه علیهم السلام تَمثُّل پیدا کنند تا اینکه منادی ندا کند: ﴿ یَا أَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِی إِلَی رَبّكِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً * فَادْخُلِی فِی عِبَادِی * وَادْخُلِی جَنَّتِی ﴾[3]

در این هنگام، مؤمن کمال اشتیاق به موت پیدا کند.

در این روایت، تعبیر فرمودهاند از «روحِ مؤمن» به نفسِ مُطمَئِنَّه.

---

۱. (تمام قسمتهای آیات این حدیث) سورهٔ فجر (۸۹)، آیهٔ ۲۷ ـ ۳۰.

۲. فروع کافی، ج ۳، ص ۱۲۷، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۴۸، حدیث ۲۴.

۳. سورهٔ فجر (۸۹)، آیهٔ ۲۷ ـ ۳۰.

کلینی ـ أعلی الله مقامه ـ روایت می‌کند از ابی بصیر که: سؤال کردم حضرت صادق ﷺ را از این آیه ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَاكُنتَ تَدْرِى مَاالْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ ﴾[1]

فرمودند: روحُ الامر مخلوقی است از مخلوقاتِ خدا ـ اعظم از جبرئیل و میکائیل ـ با رسول خدا بود، خبر می‌داد او را و مُعین بود حضرتش را و با ائمه ﷺ نیز می‌باشد.[2]

روح در آیهٔ مبارکه ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ﴾[3] تفسیر شده به روحی که به اوست حیات و زنده بودن.[4]

و روح در آیهٔ شریفه ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا ﴾[5] تفسیر شده به جبرئیل؛[6] و در آیهٔ مبارکه ﴿ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾[7] تفسیر به روح‌الایمان شده است.[8]

فی الکافی الأرواحُ خمسة: روحُ القدس و روحُ الإیمان و روحُ الحیاة و روحُ الشهوة و روحُ البدن؛ فَمن [الناس من] یَجتَمِع فیه الخمسةُ الأرواح و هم الأنبیاءُ السّابقُون، و منهم من یَجتَمِعُ فیهم الأربعةُ أرواح، وهم مِمَّن هَداهُم[9] مِنَ المُؤمنین.[10]

---

۱. سورهٔ شوری (۴۲)، آیهٔ ۵۲.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷۳، حدیث ۱؛ بصائرالدرجات، ص ۴۵۵ (در این مأخذ بیش از پنج حدیث در این زمینه آمده است)؛ بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۲۶۵، حدیث ۲۲.

۳. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۸۵.

۴. این مطلب از روایتی که در تفسیر عیاشی (ج ۲، ص ۳۱۷، حدیث ۱۶۳؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۴۲، حدیث ۱۴) آمده استفاده می‌شود، لکن در چندین روایت روح در این آیه به همان روح الأمر که مخلوقی بزرگ‌تر از جبرئیل و میکائیل است تفسیر شده است (تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۲۱۶).

۵. سورهٔ مریم (۱۹)، آیهٔ ۱۷.

۶. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۹؛ تفسیر صافی، ج ۳، ص ۲۷۶.

۷. سورهٔ مجادله (۵۸)، آیهٔ ۲۲.

۸. قرب الإسناد (حمیری)، ص ۳۳، حدیث ۱۰۹؛ تفسیر برهان، ج ۴، ص ۳۱۱.

۹. عبارات فوق با تفاوتی در مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۴۲ آمده است، در این مأخذ به جای «مِمَّن هَداهم»، «من عداهم» ضبط شده است.

۱۰. مضمون عبارات فوق در روایتی از امیرالمؤمنین ﷺ، در اصول کافی (ج ۲، ص ۲۸۱ ـ ۲۸۲، حدیث ۱۶) ←

[ارواح پنج گونه‌اند: روح قُدسی، روح ایمان، روح حیات، روح شهوت، روح بدن؛ در انبیای پیش‌تاز (و عالی مرتبه) هر پنج روح گرد می‌آید، و در مؤمنان دیگر چهار روح اجتماع می‌یابد].

گرچه در اَخبار، اطلاق روح به چند معنا شده و لکن پس از فحص و تأمل در آنها و در آیات، شکی باقی نماند که روحی که مدبِّرِ بدن و فَعّال در انسان است جسمی است لطیف، و حیات و علم و عقل عین او نیست، بلکه نوری است خارج [از روح] که حقیقتِ آن، معلوم و مفهوم و معقول نیست؛ زیراکه سنخِ معلومات و معقولات نیست و شناخته نشود مگر به خودِ آن (هل یُعرَفُ النُّور إلاّ بالنُّور).[1]

و خاتمه می‌دهیم این مطلب را به ذکر چند روایت:

فی المجمع إنَّ الأرواحَ إذا فارقَت الأبدان تکون کالأحلام الَّتی تُری فی المَنام؛ فَهی إلی عقاب أو ثواب حَتّی تُبعَث.[2]

تشبیه می‌فرماید مردن را به عالم خواب؛ چنان‌که در عالم خواب انسان مُتَلذِّذ است به لذایذ روحی و جسمی و مُعذَّب است به عذاب‌های روحی و جسمی، پس از مفارقتِ بدن نیز همین حال را دارد.

فی الکافی مسنداً ـ فی روایة شریفة ـ عن الرضا علیه‌السلام، إلی أن قال:

إنَّ اللهَ ـ تبارك و تعالی ـ یَجمَعُ أرواحَ المُشرکین تَحتَ عَینِ الشَّمس، فإذا

← آمده است، با این تفاوت که در آن به جای «روح الحیاة»، «روح القوّة» ضبط شده است؛ اختلافی که در تعبیر روایات مشاهده می‌شود در مورد «روح البدن» می‌باشد، که در برخی از روایات به «روح الحیاة» و در برخی دیگر به «روح المدرج» تعبیر شده است، لکن روایتی که در آن «روح الحیاة» و «روح البدن» هر دو آمده باشد یافت نشد؛ (نگاه کنید به، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۷۱، باب فیه ذکر الأرواح التی فی الأئمة علیهم‌السلام، حدیث ۱ و ۲ و ۳).

۱. بحارالأنوار، ج ۹۲، ص ۴۶۶، به نقل از صحیفهٔ ادریس علیه‌السلام: «بِالحَقِّ عُرِفَ الحَقّ، و بِالنُّورِ اهْتُدِیَ إلی النُّورِ، و بِالشَّمسِ اهْتُدِيَ إلی الشَّمسِ، و بِضَوءِ النّارِ رُئِیت النّار».

۲. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۴۱؛ (نگاه کنید به، روضهٔ کافی، ج ۸، ص ۹۰، حدیث ۵۷).

رکَدَت الشَّمسُ عَذَّبَ اللهُ أرواحَ المُشرکین برکُود الشَّمس ساعةً.[1]

می‌فرماید: جمع می‌کند خداوند اَرواح مشـرکین را زیـر قـرص خـورشید، و عذاب می‌کند آنها را به ایستادن خورشید و تابیدن بر آنها.

در مجالس صدوق از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت می‌کند [که] رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله [به او] فرموده:

یا علی، اَرواح شیعه تو ـ در حال خواب و موت ـ بالا می‌روند و ملائکه نگاه می‌کنند به آنها (مانند نگاه کردن مردم به ماه شبِ اول) به واسطهٔ شوق به آنها و منزلتی که برای آنها نزد خدا هست.[2]

حضرت صادق علیه‌السلام در روایت اهلیلجه ـ در بیانِ اینکه روح از قبیل حواس نیست ـ شرح مکالمهٔ خود را با طبیب هندی می‌فرماید:

قلتُ: فهل رأیتَ فی المَنام أنَّك تأکُلُ و تَشرَبُ حَتّی وَصَلتْ لَذَّةُ ذلك إلی قلبك؟

قال: نَعَم.

قلتُ: فَهل رأیتَ أنَّك تَضحَك و تَبکِی و تَجُول فی البُلدان الَّتی لم‌تَرها والَّتی قَد رأیتَها حَتّی تَعلَمَ مَعالِمَ ما رأیتَ مِنها؟

قال: نَعَم، ما لا اُحصی.

قلتُ: هل رأیتَ أحَداً مِن أقاربك ـ مِن أخ أو أب أو ذی‌رَحِم ـ قد ماتَ قبلَ ذلك حَتّی تَعلَمَه و تَعرِفَه کمَعرفَتِك أیّاه قبلَ أن یَموتَ؟

قال: أکثر مِن الکَثیر.

قلتُ: فَأخبرنی أیُّ حواسِّك أدرك هذه الأشیاء فی مَـنامك حَـتّی دَلَّتْ قلبَك عَلَی مُعاینة المَوتی و کلامهم و أکل طعامهم و الجَوَلان فی البُلدان

---

۱. فروع کافی، ج ۳، ص ۴۱۶، حدیث ۱۴؛ مصباح المتهجد، ص ۲۸۳؛ بحارالأنوار، ج ۵۵، ص ۱۶۳، حدیث ۲۲.
۲. امالی صدوق، ص ۶۵۷؛ بحارالأنوار، ج ۵۸، ص ۵۵، حدیث ۴۳ (و جلد ۶۵، ص ۴۷).

و الضِّحك و البُكاء و غير ذلك ؟
قال : ما أقدِرُ أن أقول لك أيَّ حواسِّى أدرك ذلك أو شيئاً منه ، و كيف تُدركُ و هى بمنزلة المَيّت لاتَسْمَع و لاتُبصِر ؟ !
قلت : فَأخبرنى حَيثُ اسْتَيقَظْتَ ألستَ قد ذكرتَ الَّذى رأيتَ فى مَنامك تَحفَظُه و تَقُصُّه بعدَ يَقَظَتِك ... ؟
قال : إنَّ هذا الأمر ما دَخلتْ فيه الحواسُّ .
قلتُ : أفَليس يَنبغى لك أن تَعلَمَ حَيثُ بَطَلَت الحواسُّ فى هذا ، أنَّ الَّذى عايَنَ تلك الأشياء و حَفِظَها فى مَنامك ، قلبك الَّذى جَعَلَ الله فيه العقل ، الَّذى احْتَجَّ به عَلى العِباد ؟[1]

خلاصه روایت فوق:

چون سائل منکرِ روح بود گمان می‌کرد که ادراکات مستند است به حواس! حضرت از طریق خواب اثبات فرمود که حقیقتِ انسان و مُدرِک و فَعّال، روح است ـ که غیر اجزا و اعضای بدن است ـ به طبیب هندی فرمود:

آیا دیده‌ای در خواب که می‌خوری و می‌آشامی و خنده می‌کنی و گریه می‌نمایی و گردش می‌کنی شهرهایی را که در بیداری دیدی به نحوی که نشانه‌هایی که دیدی در بیداری، در خواب بینی؟

طبیب گفت: به مقداری دیده‌ام که شماره نشود.

حضرت فرمود: آیا دیده‌ای در خواب خویشانی را که مرده‌اند به نحوی که بشناسی آنها را مانند قبل از مردنِ آنها؟

طبیب گفت: بسیار دیده‌ام.

حضرت فرمود: کدام یک از حواسِ تو ادراک کرده این امور را؟

طبیب گفت: نمی‌توانم بگویم کدام یک از حواس مُدرِک است و چگونه [درک

---

۱. بحارالأنوار، ج ۳، ص ۱۶۷ ـ ۱۶۸ (و جلد ۵۸، ص ۶۰).

می‌کند درحالی که بدن به منزلهٔ مرده است که نه می‌شنود و نه می‌بیند].

[حضرت فرمود: چگونه] مُتذکِّر می‌شوی پس از بیداری اموری را که دیدی در خواب و حفظ کردی، و نقل می‌کنی آنچه را که دیده‌ای؟

طبیب گفت: حواس مَدخلیَّت در این امور ندارد.

حضرت فرمود: حال که باطل شد اِدراک حواس، آیا سزاوار نیست که بدانی آن‌که می‌بیند و حافظ و مُتذکِّر است روح است، که در اوست عقلی که خدا او را حجت قرار داده برای بندگان؟!

این بیان، تذکُّر به وِجدان است. بدیهی است هرکس رجوع به وجدانِ خود کند، می‌یابد آنکه لذت می‌برد و اذیت می‌شود ـ از لذایذ و آلام روحی و جسمی ـ [و] فرمانْ فرما و آمر و ناهی است در بدن، همان حقیقت انسان است؛ و آلام و لذایذ و سرور و هموم و غموم و فَرَح و غَضَب، برای او است.

چنان‌که قبلاً ذکر شد فعّال و دَرّاکِ جزئی و کلّی و محسوس و غیر محسوس و ظاهر و باطن، روح است و این است [که] هر انسانی می‌گوید: من می‌خورم و می‌خوابم و لذت می‌برم و اذیت می‌کشم و غمناک و فرحناک می‌شوم! و این خود، دلیل روشنی است که حقیقت انسان، مجرَّد از ماده و مدت نیست و مشاهدهٔ آن یا به تخلیه و تجرید در بیداری و یا به دیدن در عالَم خواب است.

و شکی نیست که از برای هرکسی رؤیاهای صادقه‌ای هست که خودش را یا اشخاص زنده و مرده را که در خواب دیده، می‌داند که [به] حقیقت لذت برده یا اذیت کشیده یا تکلُّم کرده. پس وِجدان می‌کند و یقین دارد که روح، بدن و اجزای دماغی نیست و همچنین روح، عین علم و عقل نیست؛ حقیقتی است که گاهی دارای علم و عقل است و گاهی فاقد آنهاست.

غیریّتِ بدن و روح و عقل، مطابق برهان و وجدان است و قول به وحدت روح و بدن (یعنی اجزای دماغیه) از مادّیون، یا[1] قول به تجرُّد و اتّحادِ روح و علم و عقل

---

۱. در متن به جای «یا»، «با» آمده است.

ـ از عرفا و فلاسفه ـ افراط و تفریط است؛ و حق صِرف آن است که از قرآن و سنت ظاهر می‌شود و از مسلّمات ملّیون است.

و اخبار و روایات در این موضوع بسیار است که هرکس رجوع کند، یقین کند که بنای شرع و شریعت و قرآن و سنتْ بر تعدُّد و عدمِ تجرُّد روح است.

و از آن جمله است اخبار در ابواب علم و عقل، و خلقتِ انوار و ارواح، و طینت، و عهد و میثاق، و عالم ذَرّ، و خلقتِ حضرت آدم علیه‌السلام و حالتِ احتضار و موت و پس از موت، و قبر و برزخ و قیامت، و جنت و نار، و عقاب و ثواب، و مؤانست و مجالست ارواح قبل از آمدن به این عالَم و بعد از رفتن از این عالم.

جای تعجب است ـ با این همه آیات و روایات ـ کسی بگوید که: مذاق قرآن تجرُّد روح است یا بنای توجیه و تأویل روایات را گذارده و تأویلاتی که بر خلاف اساسِ قرآن و سنت مقدسه است بنماید تا اینکه روایات را ـ با تکلُّفِ زیاد ـ مطابق اساس و اقوال فلاسفه، نماید.

بیان نتایج توحید قرآن

در صفحه (۸)[۱] نتایجی که بر معارف بشری ـ یعنی فلسفه و عرفان ـ مترتب است ذکر شده، اکنون گوییم (بنابر آنچه بیان شد) در طریقِ توحیدِ قرآن و خداشناسی ـ که تذکُّر به فطرت و وجدان و آیات است ـ نیز نتایجی مترتب است که با نتایج توحید فلاسفه و عرفا ممتاز و مُباین است که فهرست نتایج به شرح ذیل است:

اول: نتیجهٔ تذکُّرِ قرآن ثبوتِ ذاتِ الهی است بدون تشبیه، و مذهبِ فلسفه اثبات با تشبیه،[۲] و طریقِ عرفان اثباتِ وحدت و نفیِ غیریَّت است.

دوم: مَشْرَب قرآن، عدم امکان توصیف و نهی از توصیف ذاتِ مقدَّس است مگر

---

۱. مقصود، صفحهٔ ۸ بیان الفرقان چاپ زمان مؤلف است. به صفحهٔ ۴۹ تا ۵۹ مراجعه کنید.

۲. در فلسفه، میان مبدء (آفریدگار) و مخلوقات سنخیت هست که لازمهٔ سنخیت تشبیه می‌باشد. (س).

به آنچه خود توصیف فرموده است.
«**لایُوصَف إلاّ بما وَصَفَ به نَفْسَه**»[۱] و مشرب فلسفه، توصیف به مفاهیم و وجوه[۲] و روشِ عرفان، توصیف به کلّ صفات است.[۳]

سوم: قرآن اثبات می‌کند عدم امکان معرفتِ ذات قُدُّوس را در مرتبهٔ کمال مگر به خود ذات مقدس؛ و فلسفه، معرفتِ مبدأ را به وجوه و مفاهیم[۴] مُدّعی است؛ و عرفان و تَصوُّف، معرفتِ ذات را به اتحاد و وحدت و کلِّ تَعیُّنات ثابت می‌کند.[۵]

چهارم: قرآن، نهی از تفکُّر در ذات و امر به تفکُّر در آیات می‌نماید؛ و فلسفه و عرفان، کمال بشر را در تفکُّر در ذات می‌دانند.[۶]

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۸، ضمن حدیث ۳.

۲. زیرا اساس روش فلسفی، بهره‌گیری از مفاهیم و کلیات است؛ در این روش از طریقِ وجوب و امکان ـ و مفاهیمی مانند آن ـ ذات احدیت اثبات می‌شود. (س).

۳. بنابر مبانی عرفانی، موجودات ـ همه ـ مظاهر صفات الهی‌اند و در عالَم چیزی جز ظهور صفات الهی نمود ندارد، پس بازگشت همهٔ صفات به اوست؛ و صفات، تعیُّنات مختلف یک ذات‌اند. (س).

۴. زیرا در روش فلسفی ذات باری به عنوان واجب‌الوجود و علة‌العلل معرفی می‌شود و این، شناخت مفهومی است. توضیح دیگری در معرفت به وجوه و مفاهیم در بیانات حضرت استاد خواهد آمد، به صفحات ۲۶۶ و ۲۶۷ مراجعه شود. (س).

۵. در مشرب عرفان، تکامل وجودی انسان به جائی می‌رسد که در خدا فانی می‌شود و معرفت در وحدت با ذات حق به دست می‌آید چه اینکه در معرفت حقیقی همهٔ تعیّنات ملغی است. (س).

۶. فلاسفه به تفکُّر در ذات می‌پردازند درحالی‌که در روایات ـ به طور جدی ـ از آن نهی شده است و بعضی از این روایات را مرحوم استاد در شرح نتیجهٔ چهارم ذکر خواهند فرمود.

علامه طباطبائی در این زمینه ـ پس از ذکر روایاتی در نهی از تفکّر در ذات ـ می‌گوید: «فی النهی عن التفکُّر فی الله روایات کثیره أُخَر، مُودَعَة فی جوامع الفریقین؛ و النهی ارشادی متعلّقٌ بمن لایحسن الورود فی مسائل العقلیة العمیقة، فیکون خوضه فیها تَعَرُّضاً للهلاک الدائم»؛ دربارهٔ نهی از تفکُّر در [ذات] خدا روایات بسیار دیگری است که در جوامع حدیثی هر دو فرقه (شیعه و سنی) هست. این نهی ارشادی است و خطابِ آن به کسی است که نمی‌تواند در مسائل عمیق عقلی ـ به طور شایسته و نیک ـ درآید و در نتیجه، خوض (و فرو رفتن) او در آنها در معرضِ هلاکتِ دائمی قرار گرفتن است. (المیزان، ج ۱۹، ص ۵۳).

←

پنجم: قرآن، خُلُوّ حضرت حق را از مخلوقات و خُلُوّ مخلوقات را از ذات خدا اثبات می‌نماید؛ و فلسفه، اثبات تشکیک و سنخیت میان خالق و مخلوق می‌کند؛ و عرفان، اثباتِ وحدت و اتحاد نماید.

نتیجه اول:

از بیانات گذشته ظاهر شد که نور علم و عقل، آیت و علامت (صفت) ذاتِ مقدَّس ربوبی است؛[1] زیراکه مُدرَکات و معقولات و معلومات، مُنوَّرند به نور علم، و نورِ علم منور است به ذات خود؛ [پس] معلوم و معقول نشود. [زیرا] معلومیت، مخالفِ ذات اوست. و ظاهر است به ظهور خود، پس نتوان به غیر خود آن را تعریف کرده و شناخت.

تعریف و بیانِ حقیقت او به غیرش اضلال و جهل است و این نور، آیت است برای ذات مقدس که نتوان ذات مقدس را توصیف کرد به غیر او؛ زیرا آنچه به «علم» ادراک شود غیر علم است و نور علم، مخلوق و غیر ذاتِ مقدس است پس خالقِ آن، برتر است از ادراک چگونه توان او را به غیر ذات او معرفی نمود.

در یکی از خُطَبات نهج‌البلاغه حضرت امیر علیه‌السلام می‌فرماید:

لایُدرَکُ بوَهْم و لایُقَدَّرُ بفَهْم... فلا إله إلاّ هو أضاءَ بنوره کُلَّ ظَلام و أظلَمَ بظُلمته کُلُّ نور.[2]

← بدیهی است که نهی از تفکُّر در ذات، مطلق است و به گروه ویژه‌ای اختصاص ندارد، بلکه می‌توان گفت مخاطب اصلی این نصوص، افکار بلند و اندیشه‌های ژرف‌نگر است، پس این سخن که: (مخاطب کسانی‌اند که توان ورود بایسته در مسائل عقلی را ندارند) قیدی است که روایات صریح این باب، آن را بر نمی‌تابد. (س).

۱. یعنی صفتِ ذات مقدس ربوبی این است که ادراک نگردد و به غیرش معرّفی نشود؛ بلکه به خودش شناخته گردد. نور علم و عقل، آیت و نشانه‌ای بر این صفت می‌باشد و از این رو در بعضی از روایات، عرش (که به علم و قدرت تفسیر شده) مَثَلِ اعلای خداوند متعال معرّفی شده است.

نگاه کنید به، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۹ ـ ۱۳۰؛ توحید صدوق، ص ۳۲۱.

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۸۲؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۳۱۴ـ۳۱۵، حدیث ۴۰.

[خدا به وَهْم درک نمی‌شود و به فهم نمی‌توان او را به انـدازه درآورد... پس خدایی جز او نیست، به نورش هر تاریکی را روشن ساخت و به ظلمتش هر نوری تاریک گردید (زیرا هر نوری در برابر نور علمش ناپیدا و تاریک است)].

و نیز آن حضرت فرماید:

بِهِ تُوصَف الصِّفات لا بها یُوصف، و به تُعرَفُ المعارفُ لا بها یُعرف...[۱]

به برکتِ ذاتِ مقدَّس شناخته شود اشیا، نه اینکه به اشیا او شناخته شود؛ به او توصیف (یعنی ظاهر) شود صفات، نه ذات او به صفات ظاهر شود.

هو الدَّالّ بِالدَّلیل عَلیه و المُؤَدِّی بالمَعرِفَةَ إلیه.[۲]

اوست رهنما به دلیل بر خودش، و اوست رساننده بـه مـعرفت و شـناسایی به خودش.

حاصل نتیجهٔ این معرفت، اخراجِ ذاتِ مقدس است از حدّ تشبیه و تعطیل؛ زیراکه ممکن نیست تعریف ذات مقدس به چیزی غیر ذات خودش ـحتّی وجود و ماهیت ـ پس شیئی شبیه به ذات مقدس نیست؛ چنانچه در صحیفهٔ سجادیه نوریه ـبعد از ذکر آیهٔ مبارکه ﴿**وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللهِ لاَ تُحْصُوهَا**﴾[۳] ـ می‌فرماید:

سُبحانَ مَن لم‌یَجعل فی أحَدٍ مـن مَـعرفة نِـعَمه إلاّ المـعرفة بـالتقصیر عَن معرفتها، کما لم‌یَجعَل فی أحَد مِن مَعرفة إدارکه أکـثَر مِـن العِـلْم بأنَّه لایُدرِکه.[۴]

---

۱. تحف العقول، ص ۲۴۵؛ بحارالأ نوار، ج ۴، ص ۳۰۱، حدیث ۲۹، در ضمن خطبه‌ای از امام حسین بن علی علیهما السلام.

۲. احتجاج طـبرسی، ج ۱، ص ۲۰۱؛ بـحارالأنـوار، ج ۴، ص ۲۵۳، حـدیث ۷، در ضـمن خـطبه‌ای از امـام امیرالمؤمنین علیه السلام.

۳. سورهٔ ابراهیم (۱۴)، آیهٔ ۳۴.

۴. روضهٔ کافی، ج ۸، ص ۳۲۲، حدیث ۵۹۲؛ بحارالأنوار، ج ۷۵، ص ۱۴۱، حدیث ۳۶؛ الصـحیفة الخـامسة السجادیة (سیدمحسن امین)، ص ۳۰۳، دعای ۱۱۰.

یعنی: منزه است خدایی که قرار نداده از شناسایی نِعَمِ خودش مگر [شناختِ] تقصیر از شناختن نعم را؛ چنانچه قرار نداده در کسی از شناسایی اِدراک ذات مقدّس، زیادتر از علم به اینکه او را اِدراک نمی‌کند.

و فی الإحتجاج:

اَلدَّالُّ عَلی قِدَمِه بحُدُوث خَلْقه، و بحُدُوث خَلقه عَلی وجوده، وبِاشْتِباهِهم عَلی أن لاشِبْهَ له، الَّذی صَدَق فی میعاده، و ارْتَفَع عَن ظُلم عِباده، و قامَ بالقسط فی خَلْقه و عَدَلَ عَلیهم فی حُکمه؛ مُسْتَشهِدٌ بحدوث الأشیاء عَلی أزلیَّته و بما وَسَمَها به من العَجْز عَلی قُدرته و بما اضْطَرَّها إلیه مِنَ الفناء عَلی دوامه، واحد لا بِعَدَد، دائم لا بأمد، قائمٌ لا بعَمَد؛ تَتَلقّاه الأذهانُ لا بمُشاعَرَة، وتَشهَدُ له المَرائی لا بمَحاضَرة، لم‌تُحِط به الأوهام.[۱]

وجود مبارکش تعریف می‌فرماید ذات مقدس را به نفی اضداد و اوصاف مخلوقات، و به شباهتِ مخلوقات با یک دیگر اثبات می‌فرماید که شبیهی از برای او نیست. حدوثِ اشیا دلیل است که او حادث نیست، عجز آنان دلیل است که او عاجز نیست، اضطرارِ اشیا به فنا دلیل است که او فانی نشود. اذهان و ارواح او را بیاید، نه به ادراک حسی و وهمی؛ گواهی می‌دهد به او آیات، نه به انطباع؛[۲] احاطه نکند به او عقل‌ها.

و فی الإحتجاج فی روایة شریفة:

قال له السائل: فأنتَ [قَدْ] حَدَدْتَه إذْ أثبتَّ وجودَه؟

قال أبوعبدالله: لم‌اُحَدِّده ولکنِّی أثْبَتُّه إذ لم‌یکن بَین الإثباتِ والنفی منزلةٌ.[۳]

---

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۰۴؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۶۱، حدیث ۹.
۲. دیده شده‌ها (یا دیده‌ها) به وجود و هستی او گواهی می‌دهد نه به آن سان که وجود خدا در آنها جلوه کند و در چشم تجلّی نماید.
۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۴، حدیث ۶؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۷۰؛ (براساس این مأخذ روایت نقل شد)؛ توحید صدوق، ص ۲۴۶؛ بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۱۹۷، حدیث ۳.

سائل گفت: پس تحدید نمودی ذات مقدس را [چون وجود او را ثابت کردی]؟ حضرت [صادق علیه السلام] فرمود: تحدید نکردم، بلکه اثبات کردم؛ زیراکه بین نفی و اثبات، واسطه نیست.

در خطبه[ای] حضرت ثامن الحجج ـصلوات الله علیه ـ فرمود:

فلیس الله عَرفَ مَن عَرفَ بالتَّشبیه ذاتَه، و لا إیّاه وَحَّدَ مَن أکْتَنَهه، و لا حقیقتَه أصاب مَن مَثَّله... و لا إیّاه عَنی مَن شَبَّهه...[1]

یعنی: خدایی که به تشبیه شناخته شده، خدا نیست و کسی که بخواهد به کنه ذات او احاطه نماید او را یکتا ندانسته، و کسی که برای او مَثَل آورده به حقیقت او نرسیده، و کسی که او را تشبیه کرد او را قصد نکرده است.

در توحید از حضرت باقر ـصلوات الله علیه ـ نقل می‌کند:

یا جابر، إنَّ اللهَ ـ تبارك و تعالی ـ لا نظیرَ له و لا شَبیهَ، تَعالی عَن صِفة الواصِفین.[2]

[ای جابر، خدای متعال، نظیر و شبیه ندارد، از وصفِ وصف کنندگان برتر است].

و در روضة الواعظین روایت شده از حضرت امیرالمؤمنین ـصلوات الله علیه ـ که فرمود:

إتَّقُوا اللهَ[3] أن تُمَثِّلُوا بالرَّبِّ الَّذی لا مِثلَ له، أو تُشَبِّهُوه بشیء مِن خَلقه، أو تُلقُوا عَلیه الأوهام، أو تعمَلُوا فیه الفکر، و تَضرِبُوا له الأمثال، أو تَنعَتُوه بِنُعُوت المخلوقین فَإنَّ لِمَن فَعلَ ذلك ناراً؛[4]

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۵، حدیث ۲.

۲. توحید صدوق، ص ۱۷۹، حدیث ۱۳؛ بحارالأنوار، ج ۹۹، ص ۲۷۱، حدیث ۳.

۳. در بحار «الله» نیامده است.

۴. روضة الواعظین، ج ۱، ص ۳۷؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۹۸، حدیث ۲۵.

یعنی: بپرهیزید از اینکه خدایی را که مثلی ندارد شبیه کنید با خلقش، یا او را توهُّم کنید، یا در او فکر کنید، یا برای او مَثَلی زنید، یا او را به صفات مخلوق وصف کنید؛ برای کسی که چنین کند آتش است.

مخفی نیست که مراد از مخلوق ـ در لسان روایات ـ ماسوای ذات ربوبی است (اعم از عالم ابداع و انوار و ارواح و اجسام) و توهُّم نشود که مراد فقط عالم شهود و وهم و خیال است؛ چنانچه دسته‌ای عالَمِ خلق را به عالم اجسام منحصر کرده‌اند و ماسوای عالم اجسام را جزو عالم ربوبی شمرده‌اند.[1]

فی التوحید مسنداً عن ابی عبدالله علیه السلام:

إنَّ اللهَ ـ تبارك و تعالی ـ لایُشبِهُ شیئاً، و لایُشبِهُهُ شیءٌ؛ و کُلُّ ما وقَعَ فی الوَهْم فَهُو بخِلافه.[2]

می‌فرماید: هیچ چیز شباهت به ذات مقدس ربوبی ندارد و مثل و مانندی ندارد (و اوست بینا و شنوا)؛ و آنچه که در وَهْم واقع شود ذات مقدس به خلاف اوست.

پس نتیجه اولی اثبات بدون تشبیه است.

نتیجه دوم:

ذات مقدس را توصیف نتوان کرد مگر به آنچه خود توصیف فرموده است.[3]

این است که اساس قرآن و اسلام بر تکبیر و تسبیح ذات مقدس است «**أکبرُ مِن أن**

---

۱. در بحث بدا (ص ۳۸۳) خواهد آمد که صدرالمتألهین مکرّر در کتابش می‌گوید: «العالَم الربوبی عظیم جدّاً» و مرادش این است که عالم خلق منحصر به عالم اجسام است؛ نگاه کنید به، اسفار، ج ۶، ص ۱۹۸.

۲. توحید صدوق، ص ۸۰، حدیث ۳۶؛ کنز الفوائد، ج ۲، ص ۴۱؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۹۹، حدیث ۳۰؛ متن حدیث در بیان الفرقان به این صورت آمده است: «إنَّ اللهَ ـ تَبارك و تَعالی ـ لایشبه شیئاً و لیس کَمِثلِهِ شَیء و هُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ، و کُل ما...».

۳. در این زمینه رجوع شود به، توحید الإمامیه (مترجم)، ص ۲۶۴؛ و توضیح المراد تعلیقة علی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۵۱۰ـ۵۱۲.

یُوصف و تَعالی عَمّا یَصِفُون »؛ [خدا بزرگ‌تر است از اینکه (به چیزی) توصیف شود، و متعالی (و برتر) است از آنچه (انسان‌ها بدان او را) وصف کنند].

زیرا بدیهی است که تعریف شیئی به غیر خودش، در وقتی ممکن است که آن دو شیء در اوصاف و کمال شبیه هم باشند و در حقیقت مشترک؛ و ذاتِ قُدسی منزه است از مثل و شبیه، پس به هر چه تعریف شود غیر اوست.

اما معرفی ذات مقدس به خود ذات قدّوس برای غیر، محال است؛ زیراکه ذاتِ باری مفهوم و معقول و مُتَوهَّم نشود. آنچه به عقل ادراک شود غیر عقل است، چه رسد به خالق عقل.

و از برای ذاتِ متعال آیاتی بر تنزیه و تقدیس اوست که معرفتِ ذاتْ منحصر به معرفی ذات اوست، و اوست مُعرِّف ذاتِ خود و مُعرِّفِ آیات خود.

دلیل بر آیات و دلیل بر خود ذاتِ مقدَّس هم اوست؛ زیراکه دانسته شد که «علم» آیتی از آیاتِ بزرگ الهی است [که] نتوان او را شناخت مگر به خود او، و شناختن معلوماتْ به اوست و اوست دلیل و آیه و برهان بر خودش و [بر] معلومات، و خودِ [ا]و دلیل است که از برای او مِثْل و شبیهی نیست و غیر قائم بودن علم به ذاتِ خود، دلیل است بر وجود قَیُّومش.

و او دلیل و برهان است که توحید ذات مقدس، تمیز بین او و خلق است و [اینکه] با مخلوقات مُباین است؛ «توحیده تمییزه»[1] [توحید (و یگانه دانستن) خدا متمایز ساختن او (از مخلوقات) است] این است که حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرموده است:

وَصَفَ نَفْسَه بأسماء، و خَلَقَ لذاته عَلامات یُسْتَدَلُّ بها عَلی قُدسه وعُلُوّه عن الإدراك و التوصیف.[2]

---

۱. احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۹۹.

۲. این عبارت در مصادر حدیثی یافت نشد، ولی قریب به این مضمون در احادیث آمده است، در حدیثی امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند: «فلیس یحتاج أن یسمی نفسه، و لکنه اختار لنفسه أسماء لغیره یدعوه بها، لأنه إذا لم‌یدع باسمه ←

[خدا خویشتن را به نام‌هایی توصیف کرد و برای ذاتش علامت‌ها (و نشانه‌هایی) آفرید که به آنها بر ساحت قُدسِ او و برتر بودنش از ادراک و توصیف، استدلال می‌شود].

قال الله تعالی: ﴿ هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ ﴾؛[1]

[اوست خداوندی که آیات خود را به شما نشان می‌دهد].

نه اینکه نهی از توصیف، مطلبی تعبُّدی و بی‌دلیل است، بلکه حکم عقل و وجدان این است که خدا را نتوان توصیف کرد مگر به آنچه خود وصف فرموده است.

﴿ وَمَا قَدَرُواْ اللّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ﴾؛[2]

[منزلت خدا را آن گونه که بایسته است در نیافتند].

﴿ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إِلاَّ عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ ﴾؛[3]

[خدا منزه است از آنچه وصف می‌کنند مگر (توصیف) بندگانِ با اخلاص خدا].

واضح است اول بندهٔ مخلص، نبی اکرم ﷺ است و او توصیف نکند خدا را مگر به آنچه خدا وصف کرده است.

﴿ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ * عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾؛[4]

← لم‌یعرف، فأول ما اختار لنفسه العلی العظیم لأنه أعلی الأشیاء کلها...» (اصول کافی، ج ۱، ص۱۱۳، حدیث۲) خداوند نیازی به نامگذاری خود ندارد، ولی برای خود نام‌هایی برگزیده تا او را به این اسمها بخوانند؛ زیرا اگر خدا را به اسمش نخوانند معرفت خدا برای آنان حاصل نمی‌شود، و نخستین اسمی که برای خود برگزید علیّ عظیم بود؛ زیرا او برتر از همه چیز است (حتّی از عقول و اوهام، بنابراین، ذات مقدّس او منزّه است از ادراک و توصیف؛ زیرا اگر ادراک شود به وسیلهٔ عقل یا وهم، عقل و وهم محیط بر او خواهند بود و علوّ و برتری بر او خواهند داشت).

۱. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۱۳.

۲. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۹۱.

۳. سورهٔ صافات (۳۷)، آیهٔ ۱۵۹ ـ ۱۶۰.

۴. سورهٔ مؤمنون (۲۳)، آیهٔ ۹۱ـ۹۲.

[خدا منزه است از آنچه وصف می‌کنند؛ نهان و آشکار را می‌داند، پس برتر است از آنچه شرک می‌ورزند].

﴿ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴾ ؛[۱]

[خدا منزه می‌باشد و بسی برتر است از آنچه بر زبان می‌آورند].

فی الکافی، فی روایة شریفة:

قال (یعنی الیهودی): یا محمد، صِف لی ربَّك؟
فقال ﷺ: إنَّ الخالقَ لایُوصَفُ إلاّ بما وَصَفَ به نَفْسَه، و كيفَ يُوصَفُ الخالقُ الَّذی يَعجِزُ الحواسُّ أن تُدرِكَه، و الأوهامُ أن تَنالَهُ، و الخَطَرات أن تَحُدَّه، و الأبصار [عن] الإحاطة به؛ جَلَّ عَمّا يَصفُه الواصفون.
إلى أن قال ﷺ: و الواصِفون لايَبلُغُون نَعْتَه.[۲]

خدایی که برتر است از ادراکِ حواس و اوهام و خطرات [آنچه بر قلب انسان خطور می‌کند] و اَبصار، و منزه است از آنچه وصف کنند او را وصف کنندگان، و نمی‌رسند وصف کنندگان حقیقتِ وصفِ ذات قُدّوس را.

فی التوحید مسنداً عن الصادق علیه‌السلام یقول:

بینا أمیرالمؤمنین علیه‌السلام يَخطُبُ على المنبر بالكوفة إذ قامَ إليه رَجلٌ فقال: يا أميرالمؤمنين علیه‌السلام صِفْ لنا ربَّك ـ تبارك و تعالى ـ لنَزْداد له حُبّاً و به مَعرفةً!
فَغَضِبَ أميرالمؤمنين علیه‌السلام و نادَى الصَّلوةَ جامعةً، فاجتَمَعَ النّاس حَتّى

---

۱. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۴۳.

۲. آنچه در متن کتاب آمده مطابق است با نقل کفایة الأثر، ص ۱۱ ـ ۱۲؛ و بحارالأنوار، ج ۳، ص ۳۰۴، حدیث ۴۰ و همین حدیث با اندکی اختلاف در اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۸، حدیث ۳ و نیز در توحید صدوق، ص ۶۱، حدیث ۱۸، از فتح بن یزید جرجانی از ابی الحسن علیه‌السلام نقل شده، ولی در این دو مأخذ به عنوان کلام رسول اکرم ﷺ و در جواب سؤال یهودی نیامده است.

غَصَّ المسجدُ بأهله، ثم قامَ مُتَغَيِّرَ اللَّون فقال: «الحمد لله».
إلى أن قال: و انْحَسَرتِ الأبصارُ عَن أن تَنالَه، فيكونَ بالعيان مَوصوفاً و بالذّات الّتی لايَعلَمُها إلاّ هو عند خَلْقه معروفاً.
إلى أن قال: و ارْتَفَع عَن أن تَحْويَ كُنْهَ عَظَمتِه فَهاهة رويّات المُتفكِّرين ... و كيفَ يكونُ مَن لايُقَدَّرُ قَدْره مُقدَّراً فی رَوِيّات الأوهام، و قد ضَلَّت فی إدراك كنهه هَواجِسُ الأحلام ... لِبُعدِه مِن أن يكونَ فی قُوَى المَحدُودين لأنَّه خلافُ خَلْقه، فلاشِبْهَ له مِنَ المَخلُوقين ... و لاتُقَدِّرْ عَظمةَ الله سُبحانه عَلى قَدْرِ عَقْلِك فتكونَ مِن الهالكين.[۱]

خطبهٔ مبارکه مُفَصَّل بود. اکتفا کردیم به چند جمله که صریح است در آنچه گفتیم. و خُطَب از رسول خدا ﷺ و ائمه هدی ﷺ در این موضوع (یعنی تسبیح و تنزیه و نهی از تفکُّر) و توصیف به مقداری است که از عهدهٔ ما و این رساله خارج است.

حال، مفادِ چند جمله ـ از خطبه[ای] که ذکر شده ـ این است:

سائل اظهار داشت که توصیف کن خدا را تا معرفت پیدا کنیم و محبت به خدا زیاده گردد! به شنیدن این کلام، غَضَب بر وجود مبارکش عارض شد!

خود این امر، دلیل بزرگی است که ذات قُدُّوس را نتوان توصیف کرد، بلکه تقاضای توصیف ـ نسبت به ذات خداوند ـ جسارت است.

پس حضرت ندای عام دادند و مردم جمع شدند به طوری که مسجد از جمعیت پر شد. سپس حضرت درحالی‌که گونهٔ مبارکش مُتغَیِّر بود، ایستاد و فرمود: سپاس خداوند [را].

تا اینکه فرموده که: بینش‌ها کوتاه‌تر است از اینکه برسد به حقیقت ذات او تا به مشاهده وصف شود، و به ذاتی که حقیقت آن را جز او کس نمی‌داند نزد خلق شناخته گردد....

برتر است از اینکه افکار به کُنهِ بزرگی او احاطه کند... و چگونه ممکن است

---

۱. توحید صدوق، ص ۴۸ ـ ۵۲ و ۵۶، حدیث ۱۳؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۷۴ ـ ۲۷۸، حدیث ۱۶. (اغلاط چاپی در متن بیان الفرقان براساس این دو مأخذ اصلاح شد).

توصیف کرد کسی را که نمی‌توان بزرگی او را با اندیشه‌های دقیق سنجید و به تحقیق به ادراکِ حقیقت او، افکارِ لطیف، راه نیابند... چون برتر است از اینکه در قوای محدود خلق قرار گیرد؛ زیرا او با خلق خویش مُباین است و او را مانندی نیست.

بزرگی خداوند را با دانش خویش مَسَنْج! وگرنه از هلاک شوندگان می‌باشی.

فی التوحید و العُیون عن ثامن الأئمة، عن آبائه، عن امیرالمؤمنین ﷺ فی خُطبةٍ فی مسجد الکوفة:

الحمدُ لله الَّذی لا مِن شیء کان و لا مِن شیء کَوَّنَ ما قَد کان... مُبائنٌ لِجمیع ما أحْدَثَ فی الصِّفات و مُمتَنِع عَن الإدراك بما ابْتَدَعَ مِن تصریف الذَّوات... مُحَرَّمٌ عَلی بَوارعِ ثاقبات الفِطَنِ تَحدیدُه... و علی غوائِصِ سابحات النَّظَرِ تصویرُه...

ممتنعٌ عن الأوهام أن تَکْتَنِهَهُ و عَن الأفهام أن تَستَغرقَه و عَن الأذهان أن تُمثِّلَه....

و نَضَبَتْ عَن الإشارة إلیه بالإکتناه بِحارُ العلوم و رَجعت بالصِّغَر عَن السُّمُوِّ إلی وَصْف قُدرته لَطائفُ الْخُصُوم....

قد ضَلَّت الْعُقُول فی أمواج تَیّار إدراکِه و تَحَیَّرت الأوهام عَن إحاطَة ذِکر أزلیَّته... ولا له مَثَلٌ مَضرُوبٌ و لا شیءَ عَنه مَحجُوبٌ؛ تَعالی عَن ضَرْب الأمثالِ و الصِّفاتِ المَخلُوقة عُلُوّاً کَبیراً.[1]

مفاد روایت

حضرت رضا ﷺ از پدران خود ﷺ از امیرالمؤمنین ﷺ خطبه‌ای را که در مسجد کوفه بیان فرموده‌اند روایت می‌نمایند:

سپاس مر خداوندی را که از چیزی به وجود نیامده، و مخلوقات را از چیزی ابداء

---

۱. توحید صدوق، ص ۶۹ ـ ۷۲؛ عیون اخبار الرضا ﷺ، ج ۱، ص ۱۲۱ ـ ۱۲۲؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۲۱ـ۲۲۲، حدیث ۲ (در این مآخذ اندکی تفاوت در بعضی از الفاظ هست).

نفرموده... از آنچه آفریده است ـ در صفت ـ جدا می‌باشد. نتوان او را به چیزهای گوناگونی که آفریده ادراک نمود؛ بر زیرکان هوشیار، تحدیدِ ذاتِ او محال است... بر شناوران بحرِ اندیشه، تصویرِ او ممتنع است.

وَهْم، نتواند به کنه او راه یابد و فهم، نتواند او را ادراک کند و ذهن، نتواند صورتی برای او بسازد.

دریاهای دانش در اشاره به کُنهِ ذاتش خشک باشند، و اندیشه‌های لطیف از رسیدن به وصفِ قدرتش تهی‌دست بازآیند. عقول، در ادراک او حیران‌اند و اوهام، در احاطه به ذکر سرمدی او سرگردان... نتوان برای او مَثَلی زد و نه چیزی از او پنهان است؛ برتر است از اینکه بتوان برای او مَثَلی آورد، و مُنَزَّه است از صفاتِ آفریده شده.

و فی التوحید مسنداً قال:

جاء رجل الی الحسن بن علی علیهما السلام فقال له: یابن رسول الله، صِف لی ربَّك حَتّی كأنّی أنظُرُ إليه!

فَأَطْرَقَ حسن بن علی علیهما السلام مَليّاً ثُمَّ رَفَعَ رأسَهُ فَقال: الحمدُ لله.

إلی أن قال: فَلاتُدرِكُ الْعُقُول و أوهامُها و لا الْـفِكرُ و خَـطَراتُـها و لا الألبابُ و أذهانُها، صفَتَه.[1]

حضرت امام حسن علیه السلام در جواب کسی که گفت: پروردگار خود را برای من تعریف کن به طوری که گویا من به او نگاه می‌کنم، فرمود که: عـقل و دانش و وَهْم، نتواند چگونگی او را دریابد.

فی التوحید و العیون لَمّا أرادَ المأمونُ أن یَستَعْمِلَ الرِّضا علیه السلام[2] جَمَعَ بَـنی هـاشم، إلی أن قال:

فَصَعِدَ علیه السلام المِنبَرَ فَقَعَدَ مَليّاً لايَتَكلَّمُ مُطرِقاً ثُمَّ انْتَفَضَ انْتِفاضَة و اسْتَوی

---

۱. توحید صدوق، ص ۴۵، حدیث ۵؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۸۹، حدیث ۲۰.

۲. در توحید صدوق، ص ۳۴، آمده است: «أنَّ المأمون لمّا أراد أن یستعمل الرضا علیه السلام علی هذا الأمر».

قائماً و حَمِدَ اللهَ و أثْنَى عَليه و صَلّى عَلى نَبيّه و أهل بَيتِه. ثمَّ قال: أوَّلُ عبادةِ اللهِ مَعرفَتُه، و أصل مَعرفَةِ الله تَوحيدُه، و نَظامُ تَوحيدِ اللهِ نَفيُ الصَّفات عَنه؛ لِشَهادة العُقُول أنَّ كُلَّ صِفةٍ و مَوصُوفٍ مَخلُوقٌ، و شَهادةِ كُلِّ مَخلُوقٍ أنَّ له خالقاً لَيس بِصِفةٍ و لا مَوصُوفٍ، و شَهادةِ كُلِّ صِفةٍ و مَوصُوفٍ بالإقتران، و شَهادةِ الإقتران بالحَدَث، و شَهادةِ الحَدثِ بالإمتناعِ مِن الأزل المُمتَنع مِن الحَدَث.

إلى أن قال: بِصُنع اللهِ يُستَدَلُّ عَليه، و بالعُقُول يعتقَدُ مَعرفَتُه، و بالفِطْرَة تَثبُتُ حُجَّتُه ... فَقَد جَهِلَ اللهُ مَن اسْتَوصَفَه ... و مَن قال كَيفَ، فَقَد شَبَّهَه ... و مَن جَزَّأه، فَقَد وَصَفه، و مَن وَصَفه، فَقد ألحَدَ فيه.[۱]

مفاد روایت

چون مأمون خواست حضرت رضا علیه السلام را به ولایتعهدی بگمارد بنی هاشم را جمع فرمود. حضرت رضا علیه السلام بر منبر شدند، پس از حمد خداوند و درود بر حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمودند:

اول بندگی خداوند، شناختن اوست و اصل شناختن، اقرار به یگانگی [او] است و اساس یگانه‌شناختن نفی صفات است از خداوند؛ چون عقل، شهادت دهد که هر صفت و موصوفْ آفریده شده‌اند و هر مخلوق، گواهی دهد که او را آفریدگاری است که صفت و موصوف نیست.

و هر صفت و موصوفی با یک‌دیگرند و با هم بودن، امری است حادث (تازه) و امرِ حادث، نتواند ازلی باشد؛ زیرا اَزلیَّت با حدوث جمع نشود....

آفرینش خداوند بر هستی‌اش گواه است و به دانش، شناختنِ او پذیرفته شود و به فطرت، حجّتِ او استوار گردد....

۱. توحید صدوق، ص ۳۴ ـ ۳۷، حدیث ۲، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۵۰ ـ ۱۵۱، حدیث ۵۱؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۲۸ ـ ۲۲۹، حدیث ۳.

آن که خدا را وصف کند او را نشناخته، و آنکه گوید خداونـد چگـونه است او را تشبیه کرده و آنکه او را تجزیه کند (به صفت موصوف) او را وصف کرده، و آنکه او را وصف کند به او کفر ورزیده است.

فی النهج فی خطبة شریفة قال ؑ:

أوّلُ الدِّین مَعرِفَتُه، و کمالُ مَعرِفَتِه التَّصدِیقُ به، و کمالُ التَّصدِیقِ بِـه تَوحِیدُه، و کمالُ تَوحِیدِه الإخلاص له، و کمالُ الإخلاص له نَفیُ الصِّفاتِ عَنه؛ لِشهادَةِ کُلِّ صِفةٍ أنَّها غَیرُ المَوصُوف، و شَهادَةِ کُلِّ مَوصُوفٍ أنَّـه غَیرُ الصِّفة.

فَمَن وَصَفَ اللهَ ـ سبحانه ـ فَقَد قَرَنه، و مَن قَرَنه فَقَد ثَنّاه، و مَن ثَنّاه فَقَد جَزَّأه، و مَن جَزَّأه فَقَد جَهِلَه، و مَن جَهِلَه فَقد أشار إلیه، و مَن أشار إلیه فَقد حَدَّه، و مَن حَدَّه فَقَد عَدَّه...[1]

حضرت امیر ؑ در این خطبه فرماید:

اولِ دین، شناسایی خدا است و کمالِ معرفتِ خدا، تصدیق به وجودش باشد و کمالِ تصدیق، یکتا شناختن اوست و کمالِ توحید، اخلاص بـرای اوست و کمالِ اخلاص، نفی صفات است از او؛ زیرا هر صفتی غیر از موصوف و هـر موصوفی غیر از صفت است.

پس هرکس خدا را توصیف کند او را مقرون کرده به صـفت، و هـرکس او را مقرون کند او را دو تا شمرده، و هرکس او را دو تا شمارد برای خدا اَجزا قرار داده است، و کسی که او را دارای اَجزا قرار دهد او را نشناخته، و هرکسی او را نشناخت اشاره به او کرده، و کسی که به او اشاره کرد تحدیدش کرده و او را محدود دانسته، و کسی که محدودش دانست او را شماره کرده است.

فی التوحید عن موسی بن جعفر ـ صلوات الله علیهما ـ فقال:

یا أبا احمد، لاتَتَجاوَزْ فی التَّوحیدِ ما ذَکَـرَه اللهُ ـ تـعالی ذکـره ـ فـی

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ اول؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۹۶؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۴۷، حدیث ۵.

كِتابِه فَتَهلكُ.

إلى أن قال: و إنَّه لاتُقَدِّره العُقُولُ، و لاتَقَعُ عَليه الأوهامُ، و لاتُحِيطُ به الأقطارُ، و لايَحْويه مَكانٌ، و لاتُدرِكُه الأبصارُ و هُو يُدرِكُ الأبصارَ، و هُو اللَّطيفُ الْخَبير... و هُو القَديمُ و ماسِواه مَخلُوقٌ مُحدَثٌ؛ تَعالى عَن صِفاتِ المَخلُوقِين عُلُوّاً كَبيراً.[1]

حضرت موسی بن جعفر صلوات الله علیهما می‌فرماید: ای [ابا] احمد،[2] تجاوز نکن در خداشناسی از آنچه خداوند در کتابش فرموده که هلاک خواهی شد.

و فرمود: خدا به تقدیر عقول در نیاید، و اَوهام بر او واقع نشود، و افکار به او احاطه نکند، و در مکانی قرار نگیرد، و دیدگان او را در نیابد و او دیـدگان را بیند، و او مهربان و آگاه است.

او قدیم است و ماسوای او حادث و مخلوق، بزرگ‌تر است از توصیفِ مخلوقین.

عن تحف العقول عن سید الشهداء عليه‌السلام إلى أن قال:

و لايَقْدِرُ الواصفون كُنْهَ عَظَمَته، و لايَخطُرُ عَلَى القُلُوب مَبلَغُ جَبروتِه... و لاتُدرِكُه العُلَماء بِألبابِها، و لا أهلُ التَّفكير بِتَفكيرِهم إلاّ بالتَّحقيقِ ايقاناً بالغيب... احْتَجَب عَنِ العُقُول كما احْتَجَب عَنِ الأبصار...

به تُوصَف الصفاتُ لا بها يُوصَف وبه تُعرَفُ المَعارف لا بها يُعرَف؛ فذلك الله لا سَمِيَّ له سُبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾؛[3-4]

حضرت سیدالشهداء عليه‌السلام می‌فرماید:

قادر نیستند وصف‌کنندگان حقیقت عظمت او را تعریف نمایند، و مقدار و منتهای قدرت و بزرگی و سلطنت او خطور در قلوب ننماید... علما به عقل

---

۱. توحید صدوق، ص ۷۶ ـ ۷۷، حدیث ۳۲؛ روضة الواعظین، ج ۱، ص ۳۵؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۹۶، حدیث ۲۳.

۲. مقصود محمد بن ابی عمیر راوی حدیث است.

۳. سورهٔ شوری (۴۲)، آیهٔ ۱۱.

۴. تحف العقول، ص ۲۴۴ ـ ۲۴۵؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۳۰۱، حدیث ۲۹.

خود او را ادراک نکنند و اهل تفکُّر نیز به تفکُّر او را نیابند مگر ایمان به غیب آرند... از عقول پوشیده است همان طوری که از چشم‌ها پنهان است....

عنه عن أبی الحسن الثالث عليه‌السلام:

إنَّ الله لایُوصَفُ إلاّ بما وَصَف به نَفْسَه، و أنّی یُـوصَفُ الَّـذی تَـعجِزُ الحَواسُّ أن تُدرِکَه، و الأوهامُ أن تَنالَه، و الخَطَراتُ أن تَحُدَّه، و الأبصارُ عَن الإحاطة به.[۱]

[از حضرت هادی عليه‌السلام روایت شده که فرمود:
خدا توصیف نمی‌شود مگر به آنچه خودش را وصـف کـرده است، چگـونه توصیف شود خدایی که حواس از درکش عاجز است، و اَوهام نمی‌تواند به او برسد و خطوراتِ قلبی نمی‌تواند محدودش سازد و دیده‌ها نمی‌توانـد بـر او احاطه یابد].

عن التوحید، باسناده إلی الحسن العسکری عليه‌السلام، عن ابیه عن جده عليهماالسلام قال:

قامَ رَجلٌ إلی الرّضا عليه‌السلام قال: یابنَ رسول الله، صِفْ لنا ربَّك فَإنَّ مَن قِبَلَنا قَد اخْتَلَفُوا عَلینا.
فَقال الرّضا عليه‌السلام: إنَّه مَن یَصِفُ ربَّه بالقیاس لایَزالُ الدَّهرُ فی الإلتباس، مائلاً عَن المِنهاج، ظاعناً فی الإعوجاج، ضالاً عَن السَّبیل، قائلاً غَـیر الجَمیل؛ أُعَرِّفُه بما عَرَّفَ به نَفْسَه مِن غَیر رُؤیة، و أصِفُه بما وَصَف به نَفْسَه مِن غیر صُورة.[۲]

---

۱. تحف العقول، ص ۴۸۲؛ کشف الغمه، ج ۲، ص ۲۸۶؛ این حدیث در اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۸، حدیث ۳؛ و توحید صدوق، ص ۶۱ از ابی الحسن عليه‌السلام روایت شده و مراد از آن به قرینهٔ راوی آن (فتح بن یزید جرجانی) امام رضا عليه‌السلام و یا امام هادی عليه‌السلام می‌باشد (نگاه کنید به، معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۲۴۶، و پـی‌نوشت اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۷ـ۱۳۸).

۲. توحید صدوق، ص ۴۷، حدیث ۹؛ تفسیر الإمام العسکری عليه‌السلام، ص ۵۰ـ ۵۱، حدیث ۲۴؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۹۷، حدیث ۲۳.

حضرت رضا علیه السلام در جواب مردی که گفت: توصیف کن پروردگار را، فرمود: کسی که وصف کند خدای خود را به قیاس و تشبیه و مِثْل، همیشه در اشتباه و از راه راست مُنْحَرِف و در راه کج روانه می‌باشد؛ از طریقِ حق گمراه است، و سخن ناروا گوید. خدا را تعریف می‌نمایم به آنچه خودش تعریف کرده، و توصیف می‌نمایم به آنچه خودش فرموده است.

فی الدعاء الیمانی لأمیرالمؤمنین علیه السلام:

فَلایَبلُغُك بُعدُ الهِمَم، و لایَنالُك غَوصُ الفِکر، و لایَنْتَهی إلیك نَظَرُ النَّاظر فی مَجْدِ جَبروتك؛ ارتَفَعتْ عَن صِفة المَخلُوقین صفاتُ قُدرتِك، و عَلا عَن ذلك کبریاءُ عَظَمَتك ...

کَلَّت الأوهام[1] عن تفسیر صِفتك، و انْحَسَرت العُقُولُ عَن کُنهِ مَعرِفَتك، و کیف تُوصَفُ و أنتَ الجَبّارُ القُدُّوس ... [و لاتَهتدی القُلُوب لِصفتك، و لاتَبلُغُ العُقُول جلالَ عِزَّتك][2] حارَتْ فی مَلَکوتك عمیقات مذاهبُ التفکیر ... و کَلَّ دون ذلك تحبیرُ اللُّغات، و ضَلَّ هنالك التَّدبیر فی تصاریف الصفات؛ فَمَن تَفکَّرَ فی ذلك، رَجَعَ طرفُه إلیه حَسیراً و عَقلُه مَبهوتاً و تَفکُّرُه مُتحیّراً.[3]

حضرت امیر علیه السلام در دعای یمانی می‌فرماید:

خداوندا نمی‌رسد به تو همت‌های بلند، و در نیابد تو را شناوری فکرها، منتهی نشود به سوی تو نظر بینندگان در بزرگی، قدرت و سلطنت تو برتر است

---

۱. در روایت اول مهج الدعوات: «الأوهام» آمده، و در روایت دوم مهج و نیز در نسخه‌های دیگری که علامه مجلسی در بحارالأنوار، ج ۵۹، ص ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۶۲، نقل فرموده: «الألسن» آمده است.

۲. این قسمت در متن کتاب در پایان عبارت آمده، ولی طبق روایت دوم سید بن طاووس در مهج الدعوات محلّ آن موضع مذکور است. و در روایت اول سید و در نسخه‌های دیگری که در بحارالأنوار نقل شده این قسمت یافت نمی‌شود.

۳. مهج الدعوات، ص ۱۱۶؛ البلدالأمین، ص ۳۴۴ ـ ۳۴۵؛ بحارالأنوار، ج ۹۲، ص ۲۴۸ ـ ۲۴۹، حدیث ۳۲ (با اندکی اختلاف در بعضی الفاظ).

از صفاتِ مخلوقین.

فکرها از تفسیر صفات تو بازماند و عقل‌ها از درک حقیقتِ تو ناتوان است، چگونه توصیف می‌شوی و حال اینکه تو جبار و منزهی. متحیّر شده در ملکوت تو فکرهای عمیق، و بیانِ لغات در اینجا از کار بازماند، و تدبیر در شرح صفات تو سرگردان گردد، کسی که فکر نماید در عظمت تو ناتوان و متحیّر بازآید [دلها راه نیابد به صفات تو و نرسد به جلال عزّت تو].

بالجمله:

تذکرات قرآن و روایات به اعلا صوت می‌فرماید: توصیفات بشری، کفر و ضلالت و تَجرّی نسبت به ذات مقدس است؛ چنانچه در وصف چنین کسان در خطبه‌ای فرموده‌اند:

يُؤمنُ مِن العَظائم و يهوِّنُ كبير الجَرائم. [۱]

[مردم را از گناهانِ بزرگ ایمن می‌دارد و جُرم‌های بزرگ را ناچیز می‌نمایاند].

قریباً شرح خواهیم داد که چگونه در اساس فلسفه و عرفان بشری، توصیف و تعریف ذات خدا، تشبیه یا اتّحاد و عینیّت است.

نتیجه سوم:

از تذکرات و بیانات گذشته آشکار شد که معرفت حقیقت ذات ربوبی به غیر ذات

---

۱. نهج البلاغه فیض، خطبهٔ ۸۷:

و آخَرُ قَد تسَمَّى عالِماً و لَيس به، فَاقْتَبَس جَهائلَ مِن جُهّالٍ و أضاليلَ مِن ضُلاّلٍ، و نَصَبَ لِلنّاس أشراكاً مِن حَبائلَ غُرورٍ، و قَولِ زُورٍ؛ قَد حَمَلَ الكتابَ عَلى آرائِه، و عَطَفَ الحَقَّ عَلى أهوائِه، يُؤمِنُ النّاسَ مِن العَظائِمِ و يُهَوِّنُ كَبيرَ الجَرائم....

حضرت امیرالمؤمنین ؑ پس از سخنی دربارهٔ بندگان محبوب پروردگار می‌فرماید: بنده‌ای دیگر خود را دانشمند می‌نامد ولی دانشمند نیست؛ زیرا نادانی‌هائی را از نادانان و گمراهی‌هائی را از گمراهان فراگرفته، و برای مردم از رشته‌های غرور و فریب و سخنان دروغ دام‌هائی را نصب کرده است، کتاب خدا را بر اندیشه‌های خود حمل نموده و حق را تابع امیال و هواهای خویش قرار داده، مردم را از گناهای بزرگ ایمن می‌گرداند وگناهان بزرگ را بی‌مقدار و آسان می‌نمایاند.

مقدَّس ممکن نیست؛ زیراکه ماسوای ذاتِ پاک او مصنوع و مخلوق و مُحتاج است. پس «مخلوق» وجه و مرآت ذات خالق نخواهد شد. بلی، آیت و علامتِ اثباتِ ذات اوست.[۱] پس خدا را نتوان شناخت و تعریف کرد به وجوه و عناوین (حتّی به وجود و ماهیت و شیئیَّت[۲] و علّیت[۳] و اَمثال آن) زیراکه دانسته شد آنچه مفهوم و معقول و مُتصوَّر است، غیر ذات مقدس اوست و عرفان او به غیر او محال و ممتنع است.

و به تعبیر دیگر، علمِ حصولی اصطلاحی عبارت است از حصول صورت شیء در نفس یا اتّحاد صورت با نفس؛ و علمِ حضوری، عبارت از حضور معلوم نزد عالم است.

ذات مقدس منزه است از اینکه دارای صورتی در نفوس باشد یا با نفوس متحد گردد.

علمِ حضوری به تعقُّل نفس است و تعقُّل به ـاصطلاح فلسفه ـ تجریدِ موجودات مادی است از ماده و لوازم آن (بدیهی است که این، فعلی از افعال نفس و مخلوق و معلول نفس است) به حضورِ مجرداتِ معقوله نزد عاقل مُجرَّد؛ زیراکه تجرُّد مساوق است با عاقلیت و معقولیت و عقل. در حقیقتِ علم و عقل ذکر شد که: معقولیت، خلافِ ذاتِ عقل است.

اشیا معقول‌اند به عقل، و عقلْ معقول نگردد، چه رسد به ذات مقدس باری تعالی که خالق عقل می‌باشد.

---

۱. شناخت و معرفت غیر از اثبات و علم به وجود است. از راه آیات و آثار علم به وجود خالق و مؤثر حاصل می‌شود و ذات باری اثبات می‌گردد اما معرفت حاصل نمی‌شود و حصول معرفت تنها از راه فیض و امداد الهی و فعل الهی نسبت به افراد است. (س).

۲. مقصود شیئیتی است که مانند شیئیّت سایر اشیا باشد، در توحید صدوق، ص ۱۰۴، حدیث ۱، آمده است: «سُئِلَ أبوجعفر عليه السلام أيَجُوزُ أنْ‌يُقال: إنَّ اللهَ ـعَزّوجَلّ ـ شَيءٌ؟ قال: نَعَم، يُخرجُه عَن الحَدَّينِ حَدّ التَّعطِيلِ و حَدّ التَّشبِيهِ» از امام باقر عليه السلام سؤال شد: آیا صحیح است که گفته شود: خدا شیء است؟ حضرت فرمود: آری، او را از حد تعطیل و تشبیه باید اخراج کرد. و در حدیث ۲، آمده است: زندیقی از امام صادق عليه السلام پرسید: خدا چیست؟ حضرت پاسخ داد: «هو شیء بخلاف الأشياء» او شیئی هست ولی به خلاف اشیای دیگر.

۳. در متن به جای «علّیت»، «ملّیت» آمده است.

فی الکافی مسنداً عن ابی عبدالله علیه‌السلام فی روایة شریفة قال:

مَن زَعَمَ أنَّه یَعرِفُ اللهَ بِحجابٍ أو بِصُورةٍ أو بِمثالٍ، فَهو مُشرك؛ لأنَّ حَجابَه و مِثالَه و صُورتَه، غَیرُه؛ و إنَّما هُو واحدٌ مُتوحِّدٌ فَکیفَ یُوَحِّده مَن زَعَمَ أنَّه عَرَفَه بغیره، و إنَّما عَرَفَ اللهَ مَن عَرَفَه بالله، فَمَن لم‌یَعرِفه به فَلَیس یَعرفُه إنَّما یَعرِفُ غَیره.

لَیس بینَ الخالق و المَخلُوق شیءٌ، و اللهُ خالقُ الأشیاء لا مِن شَیء کان.[1]

کسی که گمان کرده است که می‌شناسد خدای را به حجاب و صورت و مثال، پس مشرک است؛ زیراکه حجاب و مثال و صورتْ غیر اوست، و اوست خدای یکتا؛ و چگونه فرد و یکتا دانسته او را کسی که گمان کرده است شناخته است خدا را به غیر او.

شناخته است خدا را کسی که خدا را به خدا شناخته، و کسی که نشناخته است ذات مقدس را به ذات پاک او، پس نشناخته است او را و شناخته است غیر خدا را.

بین آفریننده و آفریده شده چیزی نیست. خدا خالق اشیاء است و از چیزی نمی‌باشد.

فی التوحید عنه علیه‌السلام إلی أن قال:

فَمَن زَعَمَ أنَّه یُؤمِنُ بما لایَعرِفُ فَهُو ضالٌّ عَن المَعرِفَة، لایُدرِكُ مَخلُوقٌ شَیئاً إلاّ بِالله، و لاتُدرَكُ مَعرِفَةُ الله إلاّ بالله، و اللهُ خِلْوٌ مِن خَلقِه، و خَلْقُه خِلْوٌ مِنه.[2]

کسی که گمان کرده است که ایمان می‌آورد به شیئی که نمی‌شناسد، از معرفت گمراه است. مخلوق چیزی را نمی‌شناسد مگر به خدا، و خدا خالی است از خلقش و خلق خالی است از او.

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۴، حدیث ۴؛ توحید صدوق، ص ۱۴۳، حدیث ۷.

۲. توحید صدوق، ص ۱۴۳، حدیث ۷.

فی روایة شریفة :

و تَعرِفُ نفسَك به ، و لاتَعرِفُ نفسَك بنفسِك من نفسك و تَعلَم أنَّ ما فیه له و به .[1]

تو خودت را به خدا می‌شناسی نه به خود![2] می‌دانی آنچه را کـه نـفس دارد ملک خداوند است.

اساس دین اسلام بر این امر است که معرفت خدا حاصل نشود مگر به ذات پاک و به فرمان او، همچنین باقی ماندن معرفت به ارادهٔ اوست؛ و خداوند معرفت را فـطری بشر قرار داده که در قلوب ثابت است و به واسطهٔ غفلت و توجه بـه غـیر، شـخص محجوب از خدا گردد؛ و از جملهٔ حُجُب، توهُّمات و خیالات خودسرانهٔ بشر است.

﴿ لاتَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءهُمْ أَوْ أَبْنَاءهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾ ؛[3]

نمی‌یابی کسانی را که ایمان آورده‌اند به خدا و رسول و روز قیامت، که دوستی

---

۱. تحف العقول، ص ۳۲۸؛ بحارالأنوار، ج ۶۵، ص ۲۷۶، حدیث ۳۱.

۲. نفس حقیقتی مُظلِم بالذات است و هنگامی که به اعطای حق تعالی به نور عـلم و حـیات مُـنوَّر مـی‌شود در حقیقت آنچه از خود و سایر اشیا می‌یابد به حق تعالی یافته است؛ زیرا نفس در ذات خود همانند دیگر اشیای مُظلِم بالذات است.

بنابراین هرکس خود را بشناسد خدا را شناخته است. گفتنی است که حدیث «مَن عَرَفَ نَفسَه فقد عَرَفَ ربَّه» (بحارالأنوار، ج ۲، ص ۳۲، حدیث ۲۲) با حدیثِ فوق منافات ندارد؛ زیرا شناسایی خود به همین صورتی است که گفته شد که قدرت و شناخت و حیات و همهٔ امکانات انسان شناسنده به اوست و از اوست، و هرکس خود را این چنین بشناسد خدا را شناخته است.

و میان شناخت نفس و شناخت خدا رابطهٔ متقابل و متلازم است؛ یعنی هرچه انسان نفس را بیشتر بشـناسد، عـجز و ناتوانی و وابستگی و ظلمت ذاتی و افتقار واقعی نفس به ذات حق تعالی را بیشتر می‌یابد، و هرچه انسان خدا را بیشتر بشناسد، افاضه علم و نور و قدرت و حیات از سوی حق تعالی، به نفس خویش را بیشتر می‌یابد. (س).

۳. سوره مجادله (۵۸)، آیهٔ ۲۲.

کنند با کسانی که مخالفت و دشمنی کرده‌اند با خدا و رسول، گرچه پدران یا پسران یا برادران یا خویشان آنها باشند. آنها کسانی هستند که ثبت شده است در دل‌های آنها ایمان و خداوند آنان را به روحی از خود نیرو بخشیده است.

﴿ هُوَ الَّذِی أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِی قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ ﴾ ؛[1]

خدا کسی است که فرستاده آرامش را در دل‌های مؤمنین، برای آنکه ایمان خویش را افزون نمایند.

﴿ يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ ؛[2]

منت می‌گذارند بر تو که اسلام آورده‌اند! بگو: منت مگذارید بر من اسلام خودتان را، بلکه خدا منت می‌گذارد بر شما که هدایت کرده است شما را به ایمان، اگر باشید از راستگویان.

﴿ وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِی قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ＊ فَضْلًا مِّنَ اللهِ وَنِعْمَةً وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ ؛[3]

ولکن ایمان را برای شما محبوب نموده و آن را در دل شما آراسته، و ناخوش قرار داده است کفر و فسق و معصیت را؛ آنان‌اند دارای رشد؛ و این، فضل و نعمتی است از خداوند، و خدا دانا و حکیم و درستکار است.

﴿ أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِی بِهِ فِی النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِی الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ ؛[4]

---

۱. سوره فتح (۴۸)، آیهٔ ۴.
۲. سوره حجرات (۴۹)، آیهٔ ۱۷.
۳. سوره حجرات (۴۹)، آیهٔ ۷ـ۸.
۴. سوره انعام (۶)، آیهٔ ۱۲۲.

آیا کسی که مرده بوده پس او را زنده کردیم و قرار دادیم برای او نوری که به وسیلهٔ آن بین مردم راه رود، مانند کسی است که در تاریکی است و خارج از آن نمی‌شود؟! این چنین زینت داده شده برای کافرین آنچه را که عمل می‌کنند.

﴿ اللّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّوُرِ ﴾ ؛[۱]

خدا دوست و ولی کسانی است که ایمان آورده‌اند، بیرون آورد آنان را از تاریکی‌ها به روشنایی.

فی الکافی عن ابی عبدالله ـ صلوات الله علیه ـ بعد قول الراوی (أَصْلَحَكَ اللهُ هل جُعِلَ فی النّاس أداةٌ يَنالُون بها المَعرِفَة؟) قال فقال: لا. قلتُ: فهل كُلِّفُوا المَعرفة؟

قال: لا، عَلَى الله البَيان: ﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا ﴾[۲] و ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا ﴾ ؛[۳-۴]

پس از سؤال سائل که آیا خدا قرار داده برای انسان امری را که به واسطه آن بشناسد خدا را؟ فرمود: نه. پرسید آیا تکلیف دارند به معرفت؟ فرمود: نه، بر خدا است بیان؛ و تکلیف نکند خدا مگر به مقدار وسع و قدرت، و تکلیف نکند مگر چیزی را که قدرت و استطاعت آن را داده است.

از این بیان، واضح می‌شود که برای بشر قدرت معرفت ذات ربوبی نیست.

عنه ﷺ فی جواب السائل عن المعرفة، قال:

مِن صُنع الله، لَيس للعباد فيها صُنعٌ.[۵]

---

۱. سوره بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۷.

۲. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۸۶.

۳. سورهٔ طلاق (۶۵)، آیهٔ ۷.

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۳، حدیث۵؛ توحید صدوق، ص ۴۱۴، حدیث ۱۱؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۷۷، حدیث ۳۹۲.

۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۳، حدیث ۲؛ توحید صدوق، ص ۴۱۰، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۲۱، حدیث ۲.

و نیز پس از سؤال از معرفت خدا، فرمود: معرفت صنع خدا است و از بـرای بندگان در او صنعی نیست.

عن المحاسن عن صفوان قال:

قلتُ للعبد الصالح ﷺ: هل فی النّاس استطاعةٌ یَتَعاطَونَ بها المَعرفَة؟
قال: لا، إنَّما هُو تَطَوُّلٌ مِن الله.
قلتُ: أفلهم عَلی المَعرفَة ثوابٌ إذا کانُوا لَیس فیهم ما یَتَعاطَونَه بمَنزلة الرُّکوع و السُّجود الَّذی أُمِرُوا به فَفَعلُوه؟
قال: لا، إنَّما هُو تَطَوُّلٌ مِن الله عَلیهِم، و تَطَوُّلٌ بالثَّواب.[1]

راوی گفت: سؤال کردم از حضرت موسی بن جـعفر ﷺ آیـا از بـرای مـردم استطاعت و توانـایی هست کـه مـعرفت را دارا شـوند؟ فـرمودند: مـعرفت بخششی است از خدا. پرسیدم: آیا ثوابی هست بر معرفت، مانند ثـواب بـر رکوع و سجود و افعال تکلیفیه؟ فرمود: مـعرفت و ثـواب هـر دو بـخشش خداوند است.

عن المحاسن مسنداً عن ابی عبدالله ﷺ ـ فی قول الله عزوجل ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾[2] ـ قال:

کانَ ذلك معاینةً لله، فَأنساهُم المعایَنَة و أثبَتَ الإقرارَ فـی صُـدُورِهِم، و لولا ذلك ما عَرَفَ أحدٌ خالِقَه و لا رازقَه؛ و هُوَ قولُ الله ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾[3-4]

حضرت ابی عبدالله ﷺ در بیان آیه مبارکه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ ...﴾

---

۱. المحاسن، ج ۱، ص ۲۸۱، حدیث ۴۱۰؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۲۳، حدیث ۱۲.
۲. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۲.
۳. سورهٔ زخرف (۴۳)، آیهٔ ۸۷.
۴. المحاسن، ج ۱، ص ۲۸۱، حدیث ۴۱۱؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۲۳، حدیث ۱۳.

فرمود: این اقرار و اعتراف به ربوبیت، معاینه و عیان بـود از خـدا، و ثـابت گردانید اقرار را در قلوب آنها؛ و اگر نبود این مـعرفتِ عـیان، نـمی‌شناخت احدی خالق و رَزّاق خود را.

این است بیانِ آیه مبارکه که فرمود: اگر سؤال کنی کیست خالق آنها؟ البـته می‌گویند: خدا.

فی الکافی مسندا عن أبی عبدالله علیه السلام قال:

لیس لله عَلی خلقه أن یعرفوا (قبل أن یُعِّرِفَهُم)[۱] و للخلق عَـلی الله أن یعِّرِفَهم، و لله عَلی الخلق إذا عَّرفهم أن یقبلوا.[۲]

برای خدا بر عهدهٔ خلق نیست که او را بشناسند بلکه برای خلق است بر عهدهٔ خدا که خودش را به آنان بشناساند و تکلیفی است از خدا برای خلق، وقتی که ذات پاک خود را معرفی نمود، قبول کنند.

فی التوحید مسنداً [عن عبدالرحیم القصیر] قال:

کتبتُ عَلی یَدَی عَبدِ الْمَلِك بنِ أعْیَن[إلی ابـی عـبدالله علیه السلام ... اخـتَلَفَ النَّاسُ جُعِلتُ فِداك بِالعِراقِ فِی المَعرِفَةِ وَالجُحُودِ،فَاخبِرنِی جُعِلتُ فِداك أهُمَا مَخلُوقَانِ؟ ...]

فَکتبَ علیه السلام [عَلی یَدَی عَبدالمَلك بن أعیَن] سألتَ عَن المَعرفَةِ ما هی؟ فَاعْلَم ـرَحِمَك الله ـ أنَّ المَعرفَةَ مِن صُـنعِ الله ـعـزّوجلّ ـ فـی القَـلبِ مَخلُوقةٌ، و الجُحُودُ صُنعُ الله فی القَلبِ مَخلُوقٌ، و لَیس لِلعباد فیهما مِن صُنع و لهم فیهما الإختیار مِنَ الإکتساب.

فَبِشَهْوَتهم الایمان اخْتارُوا المَعرفَة، فَکانُوا بـذلك مُـؤمنین عـارفین، وبِشَهْوتِهم الکفرَ اخْتارُوا الجُحُودَ، فَکانُوا بذلك کافِرین جاحِدین ضُلّالاً؛

---

۱. این جمله در متن بیان الفرقان و در توحید صدوق آمده، و لکن در کافی نیامده است.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۴، حدیث ۱؛ توحید صدوق، ص ۴۱۲، حدیث ۷ (با اندکی فزونی و اختلاف).

و ذلك بِتَوفِيق الله لهم و خِذْلانِ مَن خَذَلَه اللهُ، فَبِالإختيار والإكتساب عاقَبَهُم اللهُ و أثابَهُم.[1]

مفاد روایت مبارکه این است: معرفت و انکار، فعل خدا است و فعلِ مردم نیست، ولی از برای آنها است اختیار؛ و به میل به ایمانْ اختیار کنند معرفت را، پس مؤمن گردند، و به میلِ خود کفر را اختیار نمایند، پس کافر و گمراه شوند.

اختیارِ ایمان به توفیقِ الهی و کفر، به خذلانِ اوست، پس به اختیار و اکتساب، آنان را عقاب کند و یا ثواب دهد.

روایتِ مبارکه مطابق آیاتی است که راجع به جحود و انکار بیان کرده‌ایم.

عن المحاسن مسنداً عن أبی عبدالله عليه‌السلام قال:

لَم يُكَلِّفُ اللهُ [العبادَ] المَعرِفَةَ، و لم يَجعَلْ لهُم إليها سَبيلاً.[2]

تکلیف نشدند بندگان شناختن خدا را، و برای آنها به معرفت راهی گذاشته نشده است.

عنه مسنداً قال: سألتُ أبا عبدالله عليه‌السلام عن قول الله ـ عزّوجلّ ـ ﴿أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾[3] هل لهم فی ذلك[4] صُنعٌ؟

قال: لا.[5]

راوی می‌گوید: سؤال کردم از حضرت صادق عليه‌السلام از آیه مبارکه ﴿**أُوْلَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ**﴾ آیا برای مؤمنین در ایمان فعلی است؟

فرمود: نه.

---

۱. توحید صدوق، ص ۲۲۶ ـ ۲۲۷، حدیث ۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۳۰ ـ ۳۱، حدیث ۳۹.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۸، حدیث ۲۶؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۲۲، حدیث ۵.

۳. سورهٔ مجادله (۵۸)، آیهٔ ۲۲.

۴. در بحار و متن بیان الفرقان چنین آمده، ولکن در محاسن به جای «فی ذلک»، «غیر ذلک» آمده است.

۵. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۹، حدیث ۲۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۲، حدیث ۶.

عنه مسنداً قال: سألتُ أبا عبدالله علیه السلام عن قول الله ـ عزّوجلّ ـ ﴿ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾[۱] هل للعباد بما حَبَّبَ صُنعٌ؟

قال: لا، و لا كرامة.[۲]

نیز راوی سؤال کرد: از آیه مبارکه ﴿ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ آیا برای بندگان در آنچه تحبیب[۳] فرموده فعلی است؟

فرمودند: نه.

عنه مسنداً عن أبی جعفر علیه السلام قال:

لَيس عَلى النّاس أن يَعلَمُوا حَتّى يَكونَ اللهُ هُو المُعَلِّم لَهم، فإذا عَلَّمَهُم فَعَليهم أن يَعلَمُوا.[۴]

حضرت باقر علیه السلام فرمود: بر مردم نیست دانایی و عالم شدن تا اینکه خدا تعلیم فرماید، و بر آنها است پس از تعلیم نمودنِ خداوند، قبول نمودنِ علم.

عن التوحيد فی ما سَألَ الجاثليقُ عَن أميرالمؤمنين علیه السلام عَرَفْتَ الله بمحمد صلی الله علیه و آله أم عَرَفْتَ محمداً بالله عزّوجلّ؟ فقال [علی علیه السلام]:

ما عَرَفْتُ اللهَ بمحمد، و لكن عَرَفْتُ محمداً بالله عـزّوجلّ حَـينَ خَـلَقَه و أحْدَثَ فيه الحُدودَ من طولٍ و عـرضٍ فَـعَرفتُ أنّـه مُـدبَّر مَـصنُوع باسْتدلالٍ و إلهامٍ منه و إرادةٍ، كما ألْهَمَ الملائكةَ طاعَتَه، و عَرَّفَهُم نَفسَه بلا شِبْهٍ و لا كَيفٍ.[۵]

[جاثلیق از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال کرد: آیا خدا را به محمّد صلی الله علیه و آله شناختی یـا

---

۱. سورهٔ حجرات (۴۹)، آیهٔ ۷.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۹، حدیث ۲۹؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۲۲، حدیث ۸.

۳. تحبیب: دوستدار کردن (فرهنگ فارسی معین، ج ۲، ص ۷۶۵).

۴. المحاسن، ج ۱، ص ۱۹۹، حدیث ۳۲؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۲۲، حدیث ۹ (در بحار به جای «عَلَّمَهُم»، «أعْلَمَهُم» ثبت شده است).

۵. توحید صدوق، ص ۲۸۶، حدیث ۴؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۷۲، حدیث ۹.

محمّد ﷺ به خدا شناختی؟].

امیرالمؤمنین ﷺ در جواب جاثلیق فرمود: خدا را به پیغمبر نشناختم، بلکه پیغمبر را به خدا شناختم، به الهامی از خدا؛ چنانچه الهام فرمود بـه مـلائکه طاعتش را و شناساند خود را به ایشان بدون شبیه و چگونگی.[۱]

مراد این است: آیتیَّت و مصنوعیت آنها برای ذات مقدس به معرفی و الهام و ارائه اوست، لذا فـرمود: ﴿ وَكَـذَلِكَ نُـرِى إِبْـرَاهِـيمَ مَـلَكُوتَ السَّـمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِـيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾[۲].

از مطالعهٔ روایات آشکار می‌شود که: روایات و آیات بعضی بعض دیگر را تفسیر می‌کنند؛ چنانچه فرمود؛ همان طوری کـه آیـات تـفسیر مـی‌کند بـعضی بـعضی را، روایات عالمین به کتاب هم چنین است: «يُفَسِّرُ بَعضُه بَعضاً».[۳]

فی التوحید، مسنداً عن الصادق ﷺ [قال: قال أميرالمؤمنين ﷺ]:

إعْرِفُوا اللهَ بالله، و الرَّسولَ بالرِّسالةِ، و أُولی الأمر بالمَعرُوف و العَدلِ و الإحسان.[۴]

[خدا را به وسیلهٔ خدا بشناسید، و پیامبر را با رسالت دریابید، و أُولی الأمر را از طریق معروف (وکارهای نیک)و عمل به عدل و احسان، شناسایی کنید].

برای این روایت، بیانی است [که] در جای خودش خواهد آمد.[۵]

---

۱. در روایاتی نیز آمده است: «بِنا عُرِفَ الله» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۵، حدیث ۱۰) می‌توان گـفت: جـمع میان این احادیث به اجمال و تفصیل می‌باشد؛ یعنی معرفتِ اجمالی از ناحیهٔ حق تعالی است و تفصیلِ معرفت به بیانِ معصومین ﷺ است که با راهنمایی پیامبر ﷺ و امامان و ابلاغِ برنامه‌های تهذیب و تزکیه، زمینهٔ عرفان الله بالله ـکه همان مرحلهٔ نهائی معرفت است ـ پدید می‌آید. (س).

۲. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۷۵.

۳. نگاه کنید به، خلاصه عبقات الأنوار، ج ۱، ص ۵۵، تحتِ عنوانِ قاعدهٔ «الحديثُ يُفَسِّرُ بعضُه بعضاً».

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۵، حدیث ۱؛ توحید صدوق، ص ۲۸۵ ـ ۲۸۶، حدیث ۳.

۵. رجوع کنید به، جلد دوم این کتاب: بیان الفرقان فی نبّوة القرآن: ۹، ۱۱، ۸۴ و ۸۵ (چاپ قدیم).

فی الکافی مسنداً قال منصور بن حازم:

قلتُ لابی عبدالله علیه‌السلام: إنَّ اللهَ أجَلُّ و أکرَمُ مِن أن یُعرَفَ بخلقه، بل الخلقُ یُعْرَفُون بالله!

قال: صَدقْتَ؛[1]

راوی می‌گوید: گفتم به حضرتش خدا بزرگ‌تر و بالاتر است از اینکه شناخته شود به خلقش، بلکه خلق شناخته شوند به خدا، فرمود: راست گفتی.

عن التوحید، قال: **سُئلَ أمیرالمؤمنین علیه‌السلام بمَ عَرفْتَ ربَّك؟**

فقال علیه‌السلام: بما عَرَّفَنی نَفسَه. قیل: و کَیفَ عَرَّفَك نَفسَه؟

فقال علیه‌السلام: لاتُشبِهُه صورةٌ و لایُحَسُّ بالحَواسِّ و لایُقاسُ بالنَّاس؛ قَریبٌ فی بُعده، بَعیدٌ فی قُربه؛ فَوقَ کُلّ شیءٍ و لایُقالُ: شیءٌ فَوقه، أمامَ کُلّ شیء و لایُقالُ: له أمامٌ؛[2]

[در کتاب توحید صدوق، روایت شده که از امیرالمؤمنین علیه‌السلام پرسیده شد: خدا را چگونه شناختی؟ حضرت فرمود: آن گونه که خدا خودش را به من شناساند. گفته شد: چگونه خودش را به تو شناساند؟ حضرت فرمود: صورتی به او نمی‌ماند و به حواس در نمی‌آید و به مردم قیاس نمی‌شود؛ در عین دوری نزدیک می‌باشد و در حین نزدیکی دور، فوق هرچیزی است و نمی‌توان گفت چیزی فوقِ اوست، و پیشاپیش هرچیزی است و نمی‌توان گفت برای او پیش (و جلوی) هست].

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۸، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۲۳، ص ۱۸.

در کتاب اصول کافی، ج ۱، ص ۸۶، حدیث ۳ و توحید صدوق، ص ۲۸۵، حدیث ۱، متن روایت چنین است: عن منصور بن حازم، قال: قلتُ لأبی عبدالله علیه‌السلام: إنّی ناظرتُ قوماً فَقلتُ لَهم: «إنَّ اللهَ ـ جَلَّ جلالُه ـ أجَلُّ و أکرَمُ مِن أن یُعرَفَ بِخَلقِه، بَل العِبادُ یُعرَفُونَ باللهِ!» فَقال علیه‌السلام: رَحِمَك اللهُ.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۵ ـ ۸۶، حدیث ۲؛ توحید صدوق، ص ۲۸۵، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۲۳، ص ۲۷۰، حدیث ۸.

مفاد خبر این است که عرفانِ ذاتِ مقدس قابل تعریف نیست؛ زیـراکـه او دارای صورت نیست و مُدرَک به حواس ظاهره و باطنه نشود و به چیزی قیاس و تشبیه و تمثیل نمی‌شود.

فی الدعاء:

اللهمَّ عَرِّفْنی نَفسك.[۱]

[خدایا، خودت را به من بشناسان!].

و ایضاً فی الدعاء:

تَعَرَّفتَ لِكُلِّ شیءٍ، فَما جَهِلَك شیء.[۲]

[خدایا، برای هرچیزی شناخته شده‌ای، هیچ چیزی ناآشنا به تو نیست!].

و فی الکافی مسنداً عن الصادق علیه‌السلام:

إنَّ اللهَ احْتَجَّ عَلی النّاس بما آتاهُم و عَرَّفَهُم.[۳]

[همانا خدا به آنچه به مردم داده است و خویش را به آنان شناسانده است بر آنان احتجاج می‌کند].

و فی الدعاء:

إلهی بك عَرَفْتُك و أنتَ دَلَلْتَنی عَلیكَ و لولا أنت لَمأدْرِ ما أنت.[۴]

[الهی، تو را به خودت شناختم و خودت مرا به خویشتن رهنمون شدی! و اگر (شناساندنِ) تو نبود، تو را درنمی‌یافتم!].

پس ظاهر شد که روایات مبارکات، یادآوری به حکمی است که به نور عقل ظاهر

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۳۳۷، حدیث ۵؛ جمال الأسبوع، ص ۵۲۰؛ بحارالأنوار، ج ۹۲، ص ۳۲۶، حدیث ۲.
۲. إقبال الأعمال، ص ۳۵۰؛ بحارالأنوار، ج ۶۴، ص ۱۴۲.
۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۲، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۹۶، حدیث ۸.
۴. إقبال الأعمال، ص ۶۷؛ المصباح (کفعمی)، ص ۵۸۸؛ البلدالأمین، ص ۲۰۵.

است و آن این است که: معرفتِ ذات مقدس به غیر ذات مقدس او محال است.

معرفتِ ذات مقدس به ذات اوست و به این حکم فطری، بطلان افکار و گفته‌های بشری ظاهر شود؛ زیراکه معترف‌اند که ممتنع است معرفتِ ذات مقدس به علم حضوری و حصولی. اما حصولی؛ زیراکه برای ذات مقدس صورتی نیست که حاصل در نفس شود و حضوری منحصر است به فناء عالِم در معلوم و شاهد در مشهود.

پس مرجع معارف بشری، معرفت ذات به وجوه و عناوین کلیه است؛ یعنی تصوُّرِ مفاهیم کلیه ـ مانند وجود، ماهیت و علم و قدرت ـ و شناختن این مفاهیم و اتصاف آنها به کمالات ذاتی، سپس اثبات مصادیق این حقیقت برای ذات خدا.

بدیهی است حقایق این مفاهیم که فهمیده و تعقُّل می‌شوند، عینِ حقیقتِ علم و عقل نیستند ـ چه رسد به ذات پاک مبدأ ـ پس این چگونه علم به ذات و معرفتِ او خواهد بود؟!

واضح شد که معرفت به وجوه و عناوین، مستلزم تشبیه و تمثیل است؛ تعالی الله عَن ذَلِک علوّاً کبیراً.

نتیجهٔ چهارم

نتیجه چهارم این است که: شارع اسلام از تفکر در ذات خداوند نهی نمود؛ زیراکه دانسته شد ذات مقدس، منزّه و مبرّاست از معلومیت و معقولیت؛ یعنی منزه است از اینکه نزد انسان به [علم][1] و عقل ظهور پیدا کند و برتر است از فکر مُتفکِّرین و توهُّم مُتوهِّمین، پس تفکر در ذات ایجاد نکند مگر حیرت و ضلالت و زَنْدَقَه و دوری از ذات مقدس را.

از این بیان ظاهر شد که نهی از تفکُّر، حکم تَعبُّدی نیست (مانند احکام شرعیه عملیه) بلکه تذکُّر به حکم فطری عقلی است که تفکُّر در ذاتِ منزّه از فکر و عقل، حرام است؛ چون موجب دوری و بُعد از حق است.

---

۱. در متن کتاب به جای «علم»، «عقل» تکرار شده است.

فی البحار عن ابن عباس قال:

دَخَلَ عَلینا رسول الله ﷺ و نحن فی المسجد حَلِقٌ حَلِقٌ، فَقال لنا: فیمَ أنتم؟

قُلنا: فی الشمس، کیفَ طَلَعتْ و کیفَ غَرَبَتْ؟!

قال: أحسَنتُم! کُونُوا هکذا؛ تَفکَّرُوا فی المَخلُوق، و لا تَفکَّرُوا فی الخالق.[۱]

مضمون این روایت نیز از ائمهٔ کوفه نقل شده [که] حضرت رسول ﷺ داخل مسجد شد، دید مردم حَلْقه‌حَلْقه نشسته‌اند. فرمود: چه تکلُّم می‌کنید؟ گفتند: فکر می‌کنیم در شمس که چگونه طلوع و غروب می‌کند؟! فرمود: نیکو کردید! چنین باشید؛ تفکُّر کنید در مخلوق و فکر نکنید در خالق.

و در خطبهٔ وسیله که از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده که پس از رحلت پیغمبر ﷺ و جمع قرآن فرمودند:

من تَفکَّرَ فی ذاتِ الله تَزنْدَق؛[۲]

[هرکه در ذات خدا بیندیشد، بی‌دین می‌شود].

و نیز فرمود:

مَن تَفکَّر فی ذاتِ الله ألحَدَ؛[۳]

[هرکه در ذات خدا تفکُّر کند، به الحاد می‌گراید].

---

۱. الدرالمنثور، ج ۶، ص ۱۳۰ (ذیل سورهٔ نجم)؛ بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۳۴۸، حدیث ۴۴؛ به این مضمون، در مجموعه ورّام، ج ۱، ص ۲۵۰ نیز آمده است:

خَرَجَ رسول الله ذاتَ یومٍ عَلی قَومٍ یَتفَکَّرُون! فقال: ما لکم تَتکَلَّمُون؟ فَقالُوا: نَتفَکَّرُ فی خَلقِ الله ـ عزّوجلّ ـ فقال: و کذلك فَافعَلُوا، تَفکَّرُوا فی خَلقِه و لاتَتفَکَّرُوا فیه.

۲. تحف العقول، ص ۹۶؛ عیون الحکم والمواعظ، ص ۴۵۶؛ غررالحکم، ص ۸۲، حدیث ۱۲۸۵؛ بحارالأنوار، ج ۷۴، ص ۲۸۷.

۳. عیون الحکم والمواعظ، ص ۴۴۹؛ غررالحکم ص ۸۲، حدیث ۱۲۸۴.

و فرمود:

مَن تَفکَّر فی ذاتِ الله أبلس؛[۱]

[هرکه فکر خویش را در ذات خدا به کار برد، مأیوس و ناامید شود].

بدیهی است تفکُّر در ذاتِ خدا، موجب تَوهُّمات و تشبیهات است و اینها الحاد و زَندَقه و کفر است.

فی الکافی مسنداً قال: قال ابو عبدالله علیه‌السلام:

إنَّ اللهَ ـ عزّوجلّ ـ یقول: ﴿ وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى ﴾[۲] **فإذا انْتهی الکلامُ إلی الله فأمسِکُوا.**[۳]

مفاد این روایت این است که هرگاه کلام منتهی شود به ذات خدا، پس ساکت شوید.

و **فی الوسائل مسنداً عن الصادق** علیه‌السلام **قال:**

إیّاکم و التَّفکُّر فی الله؛ فإنَّ التَّفکُّر فی الله لایَزیدُ إلاّ تَیهاً لأنَّ اللهَ ـ عزّوجلّ ـ لا تُدرِکُه الأبصارُ، و لایُوصَفُ بمقدار.[۴]

فرمودند: بپرهیزید از فکر کردن در ذات خدا؛ زیراکه فکر در ذات خدا زیاد نکند مگر حیرت را؛ زیراکه دیده‌های قلب، خدا را ادراک نکند و [خدا] به حدّ و مقدار توصیف نشود.

---

۱. در متن کتاب «إبلیس» آمده، و روایتی با این الفاظ در مصادر حدیثی نیامده است، ولی در غررالحکم، ص ۸۲، رقم ۱۲۸۶ از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل شده است که فرمود: «مَن تَفکَّر فی عَظمةِ الله أبلس»؛ هرکه در عظمت خدا تفکر کند مأیوس و ناامید شود؛ و نزدیک به این مضمون کلام دیگری از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده که فرمود: «ولاتُقدِّر عَظمةَ الله عَلی قَدرِ عَقلِك فَتکونَ مِن الهالکین» (توحید صدوق، ص ۵۵ ـ ۵۶، ذیل حدیث ۱۳).

۲. سورهٔ نجم (۵۳)، آیهٔ ۴۲.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۹۲، حدیث ۲؛ مشکاة الأنوار، ص ۸؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۶۴، حدیث ۲۲.

۴. توحید صدوق، ص ۴۵۷، حدیث ۱۴؛ روضة الواعظین، ج ۱، ص ۳۶؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۹۸، حدیث ۲۱۳۳۴؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۵۹، حدیث ۴.

و فیه مسنداً عنه ؑ قال:

دَخَل عَلیه قومٌ مِن هؤلاء الَّذین یَتکَلَّمُون فی الرُّبُوبیَّة، فقال ؑ: إتَّقُوا اللهَ، و عَظِّمُوا اللهَ، و لاتَقُولُوا ما لانقُول.[1]

گروهی [که] تکلُّم می‌کردند در ذات ربوبی، بر حضرت [صادق ؑ] وارد شدند، فرمود: بپرهیزید و بترسید از خدا، و تعظیم کنید خدا را به اینکه نگویید چیزی را که خدا نفرموده.[2]

روایت دیگر در وسائل از حضرت باقر ؑ است که فرمود: سخن بگویید در مخلوق خدا و سخن نگویید در ذات خدا، که زیاد نمی‌شود شما را مگر حیرت.[3]

در مستدرک روایت می‌کند از حضرت صادق ؑ که فرمود: مردی از حضرت امیرالمؤمنین ؑ سؤال کرد: توصیف کن خدا را که مَحبَّت و معرفت ما زیاد گردد، حضرت این خطبه را انشاد کرد:

فَقال: فِیما قال: عَلیك یا عَبدَالله بما دَلَّك عَلیه القرآنُ مِن صِفَتِه و تَقدَّمك فیه الرَّسول مِن مَعرفَتِه فَأْتَمَّ به و اسْتَضِیء بِنُور هِدایَتِه فإنَّما هی نِعْمَة و حِکْمَة أوتیتَها فَخُذ ما أوتیتَ و کُن مِن الشَّاکِرین.

إلی أن قال: ولاتُقَدِّر عَظمَة الله عَلی قَدر عَقلك، فَتکونَ مِن الْهالِکین. واعْلَم یا عَبدَالله أنَّ الرَّاسخِین فِی العِلْم هُم الَّذینَ أغناهُم اللهُ عَن الإقتحام عَلی السُّدَد المَضرُوبة دُون الغُیوب إقراراً بِجَهل ما جَهِلُوا تَفسیره[4] مِن

---

۱. توحید صدوق، ص ۴۵۷، حدیث ۱۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۹۹، حدیث ۲۱۳۴۱.

۲. این ترجمه بر اساسِ ضبط متن کتاب است (و لاتقولوا ما لایقول) لیکن «ما لایقول» در مصادر حدیثی وجود ندارد، بلکه «ما لانقول» است؛ یعنی نگویید چیزی را که ما نمی‌گوییم و همین عبارت با آنچه در ذیل روایت آمده مناسب‌تر است: «فَإنَّکم إن قُلتُم وقُلنا مُتُّم ومُتْنا ثُمَّ بَعَثَکُم الله وبَعَثَنا فَکُنتُم حَیثُ شاءَ الله و کُنّا».

۳. توحید صدوق، ص ۴۵۴، حدیث ۱؛ وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۱۹۶، حدیث ۲۱۳۳۰.
متن روایت چنین است: تَکلَّمُوا فی خَلْقِ الله و لاتَکلَّمُوا فی اللهِ، فإنَّ الکلامَ فی الله لایَزید إلاّ تَحیُّراً.

۴. در منابع این حدیث «تفسیره» آمده، ولی در متن کتاب «تعبیره» ثبت شده است.

الغَیب المَحجُوب فَقالُوا: ﴿ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾[۱] و قَد مَـدَحَ اللهُ اعْتِرافَهُم بالعَجْز عَن تَناوُل ما لَم‌یُحیطُوا به عِلماً و سَمّی تَرکَهُم التَعمُّق[۲] فیما لم‌یُکلِّفهُم البحثَ عن کُنهه رُسُوخاً.[۳]

در این خطبه مبارکه می‌فرماید: ای بنده خدا، اخذ کن آنچه را که قرآن تو را دلالت بر آن کرده است در بیان صفات خدا و بیان فرموده رسول خدا از معرفتِ او، پس اقتدا کن به آن، و طلب کن روشنایی را به نور هدایت آن؛ چون هدایتِ قرآن و رسول، حکمت و نعمتی است که به تو داده شده، پس اخذ کن آنچه را که از معرفت به تو داده‌اند و از شکر کنندگان باش.

تا اینکه می‌فرماید:

تحدید مکن خدا را به مقدار عقل خود که در این هنگام از هلاک شوندگان هستی،

---

۱. سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۷.

۲. با توجه به معنایی که برای تعمق گفته شده: الذهاب خلف الأوهام علی زعم طلب الأسرار (شرح نهج البلاغه عبده، ج ۴، ص ۹) و دلالت این واژه بر جستجوی بی‌جا یا افراط و زیاده روی در جستجوی چیزی چنان‌که ابن اثیر در النهایه (ج ۳، ص ۲۴۹، ذیل «عمق») گفته است: «**المُتَعمِّق: المُبالغ فی الأمر المُتَشدِّد فیه، الَّـذی یطلب أقصی غایته**» و با توجه به احادیثی که در این زمینه رسیده است چون: «**الکفرُ عَلی أربع دَعائم: عَـلی التَّعمُّق...**» کفر بر چهار پایه استوار است: یکی بر تَعمُّق (در ذات خداوندی) و «**فَمَن تَعمَّقَ لَم‌یُنِب إلی الحَقّ...**» آنکه تَعمُّق و موشکافی کند به حق نمی‌رسد (نهج البلاغه، حکمت ۳۱) و «**سَمّی تَرکَهُم التَّعمُّق... رُسوخاً**» (که در نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۱ و در متن کتاب آمده است) به خوبی استفاده می‌شود که ترک تَعمُّق در ذاتِ حضرت احدیت (بلکه در هرچه انسان مکلّف به بحث و بررسی از کنه و حقیقت آن نمی‌باشد) ممدوح است و تـعمّق مذموم. لذا علامهٔ مجلسی (در ذیل حدیث: **إنَّ اللهَ ـعزّوجلّ ـ عَلم أنَّه یَکونُ فی آخرالزمان أقوامٌ مُتَعَمِّقُون...** که بعضی آن را مدح پنداشته‌اند) بحث مفصّلی در این زمینه می‌آورد و سپس می‌گوید: «أظهر ذم است» (مـرآة العقول، ج ۱، ص ۳۲۰).

و در جلد ۱۱ مرآة العقول، ص ۱۴۷، ذیل جملهٔ: «**فَمَن تَعمَّقَ لَم‌یُنِب إلی الحَقّ**» آمده است: **أی لَم یَرجع إلی الحقّ و إن ظهر له؛ لأنَّ مَن خاضَ فی الباطل و تَمکَّن فی قَلبه، لَم‌یَرجع إلی الحقّ الواضح إلاّ مَن شذَّ «و لَم‌یَزدَد» أی فی تَعمُّقِه «إلاّ غَرقاً فی الغَمَرات» أی الشُّبَهِ القَویَّة و الآراءِ الفاسِدَةِ الَّتی لم‌یُمکِنه التَخلُّص منها...** (س).

۳. تفسیر عیّاشی، ج ۱، ص ۱۶۳، حدیث ۵؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۴۷، حـدیث ۱؛ ایـن روایت بـا اختلاف در الفاظ و تقدُّم و تأخُّر بعضی از عبارات، در توحید صدوق، ص ۵۵ـ ۵۶، حدیث ۱۳، آمده است؛ نیز نگاه کنید به، نهج البلاغه، خطبهٔ ۹۱؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۵۷، حدیث ۱.

و بدان راسخین در علم، کسانی باشند که خدا بی‌نیاز کرده آنها را از تفکُّر و تأمُّل در حجاب‌های غیب و پنهانی، درحالی‌که به آنچه نمی‌دانند ـ از امور غیب و پنهانی ـ اقرار کنند، پس گفتند پروردگارا، به آنچه فرمودی ایمان آوردیم و تمام از نزد پروردگار ما است.

خدا مدح فرموده آنها را به واسطهٔ اعترافشان به عَجْز از نیل چیزی که احاطهٔ علمی به آن ندارند، و تعبیر فرموده از آنها به راسخین در علم؛ به جهتِ ترکِ تعمُّق از چیزی که مُکلَّف به بحث و فحص از کُنه آن نیستند.[۱]

و فی الکافی مسنداً قال: سَمعتُ أبا عبدالله علیه‌السلام یقولُ:

مَن نَظَرَ فی الله کَیف هو؟ هَلَك.[۲]

کسی که فکر کند در خدا که چگونه است، هلاک می‌شود.

و فیه مسنداً عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه‌السلام قال:

إیّاکُم و التَّفکُّر فی الله! و لکن إذا أردتُم أن تَنظُرُوا إلی عَظمَتِه فَانْظُرُوا إلی عَظیمِ خَلقه.[۳]

بپرهیزید از تفکُّر در ذات خدا، و اگر می‌خواهید نظر و تأمل کنید در بزرگی [و عظمت آفریدگار، در] مخلوقاتِ بزرگِ خدا تأمل کنید.

فی البحار، عن ابی جعفر علیه‌السلام فی قول الله تعالی: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا﴾[۴] قال:

---

۱. در این‌جا در متن اصلی بیان الفرقان (ج ۱، ص ۹۲) حدیث ذیل آیهٔ ﴿و أنَّ إلَی ربِّكَ الْمُنتَهی﴾ (نجم (۵۳)، آیهٔ ۴۲) و بیان مفاد آن که در ص ۲۵۰ گذشت، تکرار شده است که احتمال اشتباه در چاپ می‌رود.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۹۳، حدیث ۵؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۳۷، حدیث ۲۰۸؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۶۴، حدیث ۲۴.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۹۳، حدیث ۷؛ توحید صدوق، ص ۴۵۸، حدیث ۲۰ (با اندکی اختلاف).

۴. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۶۸.

الکلامُ فی الله و الجدال فی القرآن ﴿ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِی حَدِيثٍ غَيْرِهِ ﴾[۱-۲]

مراد[۳] از آیهٔ مبارکه ـ که از تأمُّل در آیاتِ خدا نهی فرموده است ـ سخن گفتن در ذات خدا و جدال در قرآن است.

تنبیـــــه

هرکسی تأمُّل کند در خُطَب و روایات و مُنصِف باشد، می‌یابد که کلمات و بیانات معادن وحی و تنزیل (از حضرت رسول ﷺ تا حضرت ولی‌عصر ـ عجّل الله فرجه ـ روحی فداه) به یک مرام و یک بیان است و اختلافی در آنها نیست و از یک سرچشمه جاری می‌باشند ـ که قرآن و وحی الهی است ـ و ایشان مُبیِّن و مُفسِّر علومِ قرآن‌اند.

و کسانی که دَعوِی خلافت ظاهری کردند ـ مانند اُمَویّین و عباسیّین ـ از علوم قرآن بهره‌ای نداشتند و غاصب این مقام بودند؛ و به ترجمه فلسفه و ترویج از متکلمین و عرفا، سَدِّ بابِ هدایت نمودند.

چنان‌که مُدَّعیان خلافت باطنی ـ مانند عرفا و اَقْطاب صوفیه ـ نیز غاصب مقام ولایت و خلافت الهیه می‌باشند، و در معنا مسلمین را از ابوابِ هدایت الهیه (یعنی ائمهٔ اطهار ﷺ) دور کردند.

و از این تنبیه و تذکُّر واضح شد که مُدَّعیان مذاهب ـ جز مذهب شیعهٔ اثنی عشری ـ پس از پیغمبر ﷺ تماماً باطل و غاصب و مُدَّعی بدون دلیل می‌باشند؛ زیراکه آنچه از این اشخاص دیده شده، یا تابع عرفا و صوفیه یا فلاسفهٔ قدیم‌اند، که اساس آنها مخالف قرآن و پیغمبر است.

پیروانِ مذهب حق و قرآن منحصراند به تابعین ائمه ﷺ از فقهای ربانیّین که در

---

۱. همان.

۲. تفسیر عیّاشی، ج ۱، ص ۳۶۲، حدیث ۳۱؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۶۰، حدیث ۷.

۳. در متن «مرا» آمده است.

اوصاف آنها فرمودند:

کسانی از فقها که مخالف هَوی و مُطیع امر مولای خود باشند، بر عوامِ شیعه است که از آنها متابعت کنند؛ و ایشان‌اند خلفای ائمه علیهم‌السلام که اگر نباشند دین مندرس گردد.[1]

در رسالهٔ نبوت، مُفصَّل این تذکُّر را شرح خواهیم داد.

نتیجهٔ پنجم

نتیجهٔ پنجم این است که: ذات الهی با مخلوقات هیچ گونه سنخیت ندارد.

إنَّ اللهَ ـ تَبارك و تَعالی ـ مُبائنٌ مَع خَلْقِه و خَلْقُه مُبائنٌ مَعه لاشبیهَ له مِن خَلْقه؛ فهو خِلْوٌ مِن خَلَقه، و خَلْقُه خِلْوٌ منه.[2]

فی الکافی مسنداً عن ابی عبدالله علیه‌السلام[3] قال:

إنَّ اللهَ خِلْوٌ مِن خَلْقِه، و خَلْقُه خِلْوٌ مِنه؛ و كُلُّ ما وَقَعَ عَلیه إسمُ شیء ما خلا الله، فَهُو مَخلُوقٌ، و الله خالِقِ كُلِّ شیء [تَبارك الَّذی ﴿ لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ] وَهُوَ السَّمِیعُ البَصِیرُ ﴾[4-5]

---

۱. نگاه کنید به، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۳۱، باب ۱۰ از ابواب صفات القاضی، حدیث ۲۰، و صفحهٔ ۱۳۶، باب ۱۱ از همان ابواب.

۲. حدیثی به این صورت یافت نشد ولکن به این مضمون از احادیث زیادی به دست می‌آید:

* امام علی علیه‌السلام: «... و مُبایَنَتُه إیّاهم مُفارَقَتُه إنّیتَهُم ...» (توحید صدوق، ص ۳۶، حدیث ۲).
* امام علی علیه‌السلام: «الحمدُ لله الواحد ... قُدرَةٌ بانَ بها مِن الأشیاء و بانت الإشیاء منه ...» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۴، حدیث ۱) در توحید صدوق: ۴۱، حدیث ۳، به جای «قدرةٌ»، «قُدرتُه» ثبت شده است.
* امام علی علیه‌السلام: «... الَّذی بانَ مِنَ الخَلْق فلاشیءَ كَمثله ...» (توحید صدوق، ص ۳۲، حدیث ۱).
* امام علی بن موسی الرضا علیه‌السلام: «... فَكُلُّ ما فی الخلق لایُوجَدُ فی خالقه و كُلُّ ما یُمكِنُ فیه [أی فی الخلق] یَمتَنِعُ مِن صانِعه ...» (توحید صدوق: ۴۰). (س).

۳. در متن به جای «ابی عبدالله»، «ابی جعفر» آمده است.

۴. سورهٔ شوری (۴۲)، آیهٔ ۱۱.

۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۳، حدیث ۴؛ توحید صدوق، ص ۱۰۵، حدیث ۳؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۴۹، حدیث ۳.

در این روایات، تصریح فرموده‌اند به دوئیَّت و مباینت بین خالق و مخلوق و نفی سنخیت، و تصریح فرمودند: آنچه اطلاق اسم شیء بر او شود، غیر ذات پاک خداوند مخلوق است، و خدا خالق هرچیز [بزرگوار و خجسته است آنکه چیزی مانندش نیست] و او شنوا و بینا است.

در کتاب کافی چهار روایت به این مضمون [نقل شده][۱] و در کتب اصول و غیره [نیز] بسیار است؛ و از این مطلب، واضح گردد که اثباتِ وحدت و قول به «وحدتِ اطلاقی» و گفتن اینکه مخلوق عبارت است از تَعیُّنات حق، و یا انحصار مخلوق به «عالَمِ ناسوت»، گمراهی است؛ و در حقیقت، نفیِ غیر و مخالفِ آیـاتِ صـریحه و روایات متواتره است.

عن العیاشی مسنداً[۲] عن ابی الحسن الرضا ؑ إلی أن قال:

مَن وَصَفَ اللهَ بِخلاف ما وَصَفَ بِه نَفسَه، فَقد أعْظَمَ الفِریَةَ عَلی الله، قال الله تعالی: ﴿ لاَّتُدْرِکُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ یُدْرِکُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ ﴾[۳] هذه الأبصار، لَیست هی الأعین؛ إنَّما هی الأبصار الَّتی فی القلب لایَقَعُ عَلیه الأوهام، و لایُدرك کیف هو.[۴]

حاصل روایتِ مبارکه این است: کسی که توصیف کند خدا را به غیر آنچه خـود توصیف کرده، افترای بزرگی به خدا بسته: «خدا را قلوب و اَوهام درک نکند».

---

۱. رجوع کنید به، اصول کافی، ج ۱، ص ۸۲ (باب إطلاق القول بأنَّه شیء) و ص ۱۱۳ (باب حدوث الأسـماء) حدیث ۴؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۴۹ و ۱۶۰ ـ ۱۶۱.

۲. بیشتر روایاتی که از تفسیر عیاشی در دست ما هست مسند نمی‌باشد؛ زیرا برخی از رجال سلسلهٔ سـند آنـها حذف شده است، لکن روایت فوق را عیاشی به دو واسطه از حضرت رضا ؑ روایت کرده و با توجه به عصر عیاشی که در اواخر قرن سوم هجری میزیسته است، احتمال اتّصال سند در این روایت بعید به نظر نمی‌رسد.

۳. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۰۳.

۴. تفسیر عیّاشی، ج ۱، ص ۳۷۳، حدیث ۷۹؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۵۳، حدیث ۲۹ (در این مأخذ بـه جـای «فی القلب»، «فی القلوب» آمده است).

و مراد از اَبصار قلوب [و] اَوهام و مُدرَکات [آن][۱] تَصوُّرات و تصدیقِ اصطلاحی نیست و مراد، توهُّم و تخیُّلِ مقابلِ عقل هم نیست تا آنکه کسی بگوید: ذات خـدا، مُتوهَّم و مُتخیَّل نیست و لکن مُتعقَّل و معقول هست «تعالی الله عن ذلك» [خدا برتر است از این سخن] چنانچه صریح خُطَب و روایات، و مطابقِ فطرت و وجدان است.

اگر کسی توهُّم کند که: مراد از «بینونتِ خالق و مخلوق» بینونتِ مراتـبی است؛ چنان‌که روایتِ مبارکهٔ «بینونة صفة لا بینونة عزلة»[۲] به همین معنا تأویل شده است.[۳]

جواب این است که: این تأویلات از تسویلات نفس است،[۴] بلکه معنای روایت مطابق مراد کلمه مبارکه است که فرمود: «قریبٌ فی عُلوِّه و بعیدٌ فی دُنوِّه سبحانَ مَن هُو هکذا و لا هکذا غیرُه».[۵] [در عین بلندی (و والا مرتبه‌ای) نزدیک است و با اینکه

---

۱. در متن کتاب به جای «آن»، «و» آمده است.

۲. احتجاج، ج ۱، ص ۲۹۹؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۵۳، حدیث ۷ (در متن کتاب عبارت این گونه ضبط شده است: «بینونة صفة لاالعزلة»).

۳. حاج ملاهادی سبزواری در شرح منظومه، ج ۱، ص ۳۱۸ (در بیان حدوث اسمی و اینکه مفاهیم و ماهیات از حدود وجود منبسط انتزاع می‌شود و در مرتبهٔ احدیّت مسبوق به عدم است) به این روایت استناد کرده است.

۴. بطلان توجیه فوق با توجه به حدیث: «مباینته إیاهم مفارقته انیتهم...» (مباینتِ خدا با مخلوقات مفارقت او با انیّت آنهاست) (توحید صدوق، ص ۳۶، حدیث ۲) کاملاً روشن است؛ زیرا در این حدیث، نفی سنخیت در ذات و اعلام بینونت در انیت و حقیقت نموده است.

بنابراین موردی برای توجیه فوق نمی‌ماند؛ زیراکه در اختلاف مراتبی «وحدتِ حقیقت و ذات» قطعی است.

جمله شریفه: «بینونة صفة لا بینونة عزلة» به معنای نفی فاصله مکانی و اثبات تبایُنِ صفتی است، و تـبایُنِ صفتی به معنای تباین در حقیقت و ذات است.

حق تعالی با خلق در اوصاف متبائن است و همه اوصاف خلق از خالق منتفی است (چون زمانی بودن و مکانی بودن و بعد داشتن). پس بینونت به معنای جدایی مکانی نیست که عزلت باشد، بلکه بینونت در اوصاف است که لازمهٔ آن بینونت در ذات است.

علامه مجلسی ذیل حدیث امام علی علیه‌السلام: «قریبٌ فی بُعده و بعیدٌ فی قُربه...» (اصول کـافی، ج ۱، ص ۸۶، حدیث ۲) می‌گوید: «قریب» مِن حیث إحاطة علمه و قدرته بالکل «فی بُعده» أی مَع بُعده عن الکُلِّ مِن حیث المبائنة فی الذات و الصفات.... (بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۷۱، حدیث ۸). (س).

۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۶، حدیث ۲؛ توحید صدوق، ص ۲۸۵، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۷۱، حدیث ۸.

نزدیک می‌باشد دور است؛ منزه است خدایی که چنین است و جز او این گونه نیست].

از این بیانات روشن شد که: قرآن مجید، بشـر را از راهِ فـطرتْ دعـوت بـه خـدا می‌کند بدون احتیاج به ابطال دور و تسلسل.

چون مقصود ما از این تذکراتْ بیانِ معارف قـرآن و امـتیاز ایـن مـعارف از بـاقی گفته‌های بشر است، لذا ناچاریم در هر باب و مسئله‌ای، عقاید و معارف آنان را بـه طور اجمال بیان بنماییم.

اثبات واجب تعالی به طریقِ فلاسفه

چنان‌که در صفحهٔ ششم[1] ذکر شد اشکالِ ما بر اَدلّه و براهین بشـری، اشکـال بـر اساسِ «منطق» نیست، بلکه مقصود این است که اساسِ منطق و برهان مبتنی بر قیاس است، و مادّهٔ قیاس باید یقینی باشد؛ و در بـراهـین مشـهوره و مـعموله ـ در ابـواب مختلفه معارف الهی ـ موادِّ قیاس‌ها یقینی و مُنتِج یقین نیست.

در بابِ اثباتِ «صانع» اَدلّه و براهینی اقامه کرده‌اند [که] بهترین براهین ایشان این است:

هر «موجود» یا «وجود» چون نظر به ذاتِ او شود، یا واجب است یا ممکن؛ اگر واجب است پس مطلوب ثابت باشد، و اگر ممکن است محتاج به علت است. پس «علت» اگر واجب است باز مطلوب ثابت است، و اگر ممکن است محتاج به علت است؛ چون دور و تسلسل باطل است لابد منتهی شود به وجودی که واجب است.

و چون این برهان ـ در این باب ـ اساس براهین است به بیاناتِ مختلفه بیان شده و مبتنی به ابطال دور و تسلسل می‌باشد (و ده برهان بر ابطالِ تسلسل اقامه شده و تمامِ آنها مورد بحث و ایراد واقع گشته است) بالأخره نتیجهٔ تحقیقات این شده که تسلسلِ تعاقُبی باطل نیست و فقط تسلسل اجتماعی باطل است.[2]

---

۱. مقصود صفحهٔ (۶) از چاپ قدیم است؛ رجوع کنید به، ص ۳۳ ـ ۳۴.

۲. شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۸ و ۲۰ و ۲۳ و ۲۵.

←

لذا شیخ و رئیس فلاسفه، برهانی که محتاج به ابطالِ تسلسل تعاقبی نباشد اقـامه نموده که مُلَخَّص آن این است:

هر موجودی که مورد نظر باشد ـ با قطع نظر از غیر او ـ یـا وجـودِ او ذاتاً واجب است (یعنی عدم برای او محال و ممتنع است) پس آن، وجود واجب و حق است؛ و اگر واجب نباشد نتوان گفت که ممتنع است ـ زیراکه فرض شد موجود است ـ پس او ممکن است، و اگـر عـلتْ وجـود داشت واجب الوجـود بـه عـلت است. پس هـر موجودی یا واجب است بالذات یا ممکن بالذات و واجب بالغیر است.

پس از وضوح این مطلب، چیزی که ذات او ممکن است نتوان موجود گردد بـه ذات خود؛ زیراکه وجود او از عدمِ او اَولی نیست (یعنی چیزی که علت وجود ندارد موجود نخواهد شد) پس موجودْ به وجودِ علت و نیستی او به نیستی عـلت است. پس ظاهر شد که وجود ممکن یا منتهی شود به واجب بالذات یا به مـوجود مـمکن دیگر مستند خواهد بود؛ و اگر موجود بعدی (و در سلسلهٔ علل) هـیچ یک واجب بالذات نباشند، جملهٔ غیر متناهیه حاصل شود که هر یک از آحاد آن جمله در ذاتش ممکن است؛ چون جمله مُـرکَّب [از] آن آحـاد است، پس جـمله مـمکن است نـه واجب، پس باید این جمله، واجب به غیر گردد.

نتوان گفت جمله محتاج به علت نیست؛ زیراکه مستلزم خُلْف است، چون گفته شد که جمله ممکن است و ممکن محتاج به علت است.

← از نظر این دسته از فلاسفه تسلسلی محال است که دارای دو شرط اساسی باشد:

الف) بین حلقات سلسله، ترتیب حقیقی وجود داشته باشد و هر کدام واقعاً بر دیگری مترتب بـاشد (نـه بـه حسب قرارداد و اعتبار).

ب) همهٔ حلقات در یک زمان موجود باشند، (که به آن تسلسل اجتماعی یا دفعی گفته می‌شود) نه اینکه یکی از بین برود و دیگری به دنبال آن به وجود بیاید (تسلسل تعاقبی).

از این روست که آنان حوادثِ نامتناهی در طول زمان را ذاتاً محال نمی‌دانند، بعضی از فلاسفه به جهت همین شرط اجتماع بالفعل در وجود، بین جهت تصاعد و تنازل فرق گذاشته‌اند و تسلسل را در جهت تصاعد محال دانسته‌اند نه در جهت تنازل، این نظریّه در نهایة الحکمة: ۱۶۷، ۱۷۰ مورد نقد و اشکال قرار گرفته است.

و نتوان [گفت] تمامِ آحادْ علتِ جمله باشد؛ زیرا لازم آید جمله ـکه عین آحاد است ـ معلول خودش باشد، چون تمام آحاد و جمله یکی است.

و نیز هر یک مستقلاً ـیا بعض از آن ـعلت جمله نتواند بود؛ زیراکه به علتْ بودن، بعضی اولی نیست از بعضی دیگر؛ چون هر یک معلول و ممکن‌اند.

پس محتاج به علت خارج از آحاد و جمله باشند، پس مطلوب ثابت است.

این برهان از تمام براهین اشکالش کمتر است و سایر ادله (چه از طریق حرکت[1] یا امکان باشد) برگشت به این برهان خواهد کرد و بر اشخاص با اطلاع مخفی نیست که این برهان ـبا اینکه محکم‌ترین براهین است ـ بشر را بی‌نیاز و معرفتِ خدا را وجدانی نمی‌نماید، علاوه بر اینکه: محتاج است به مقدماتِ علمی اصطلاحی فلسفه، که در خورِ فهمِ هرکس نیست.[2]

---

۱. یکی از تقریرهای برهان حرکت این است که: اشیای جهان در تغییر و تحوّل است، هیچ تغییر و تحوّلی (چه به معنای زوال و حدوث تدریجی و چه به معنای خروج از قوّه و رسیدن به فعلیت) بدون محرّک امکان‌پذیر نیست. حال اگر این محرّک واجب الوجود باشد مطلوب حاصل است، و اگر واجب الوجود نباشد محتاج به محرّک دیگر هستیم و هکذا؛ پس اگر سلسلهٔ محرّک‌ها به محرّک اول برگردد، دور لازم می‌آید و اگر به محرّک اول بر نگردد تسلسل لازم می‌آید و چون دور و تسلسل باطل است پس باید به جهت عدم لزوم دور و تسلسل به محرّکی منتهی شود که بی‌نیاز از محرّک دیگر باشد و این محرّک همان واجب الوجود است.

اشکالی که به طور کلی بر برهان حرکت وارد شده این است که محصور در مادیّات است و حدوث ماورای مادّه را اثبات نمی‌کند، که این سخن نیز خود جای بحث دارد.

۲. منظور این است که فهم و درکِ این استدلال، عمومی نیست؛ چون برهان و مقدمات آن در بردارندهٔ اصطلاحاتِ پیچیدهٔ فلسفی است و برای «بحث توحید» نتیجه عمومی و همه کس فهم ندارد و تنها افراد اندکی که عمری را در فراگیری این اصطلاحات گذرانده‌اند می‌توانند از آن بهره گیرند.

استاد شهید مطهّری می‌گوید:

قیاسی که در برهان شیخ بر استحالهٔ تسلسل اقامه شده ـبا نظر دقیق‌تر ـ چندین قیاس استثنائی است در طول یک دیگر که با ابطالِ مجموع چهار فرض، فرض پنجم اثبات می‌شود به این ترتیب که:

اگر سلسله‌ای از علل ممکنه داشته باشیم یا اقتضا نمی‌کند علّتی را یا اقتضا می‌کند. شقِّ اوّل با برهان باطل است، پس شقِّ دوّم صحیح است.

←

قسمتی از آنها مورد بحث و محتاج به اقامهٔ برهان و اثبات است و بالأخره اگر تسلسلِ تعاقبی باطل نشد، اثباتِ مطلوب نکند و محتاج به مسئله فلسفی دیگر است که «علتِ مُحدِثه» همان «علتِ مُبقِیه» می‌باشد.

بلی، می‌توان خصم را به این بیانات مُلزَم کرد که از برای عالَم، علت و مَبدئی هست که ذاتاً ازلی است، بیش از این نتیجه ندارد و جواب شُبهات مادّیین ـ خصوصاً مادّیین امروزه ـ را کافی نیست، و محتاج به ادلهٔ دیگر توحید و تَجرُّد و اثباتِ عقل و نفس و غیر آنها است.

و اثباتِ صفاتِ کمالیه که بر این اساس مُترتِّب است، نتیجهٔ کامل ندارد.

اثباتِ توحید به طریق کشف و عرفان

در طریقِ کشف و عرفان، بهتر تحقیقی که شده است تحقیقاتی است که آخوند ملاصدرا فرموده و بهتر و مفصل‌تر کتب ایشان «اسفار» است (گرچه تمام کتبِ ایشان در یک مطلب و یک رشته است، و اساسِ ایشان مُتَّخَذ از غزالی[1] و مُحیی الدین[2]

← و در این صورت، علّت سلسله یا خارج از آحاد است یا داخل در آحاد؛ اگر خارج از آحاد است پس مطلوب حاصل است، و اگر خارج از آحاد نیست یا مجموع آحاد است و یا مجموع آحاد نیست.

لیکن شقِّ اوّل باطل است به برهان، و در شقِّ دوّم یا هر یک از آحاد است یا بعض آحاد و هر دو شقّ باطل است، پس تنها یک شقّ باقی می‌ماند که همان خارج بودن علّت سلسله از آحاد است.

سپس ایشان در بیان شیخ مناقشه می‌کند و خود پس از اثبات جریان قانون مساوات در باب علّت و معلول از طریق قیاسِ مساوات، استحالهٔ تسلسل علل غیر متناهیه را ثابت می‌کند (نگاه کنید به، مجموعهٔ آثار، ج ۷، ص ۲۷ـ۳۱).

۱. اثرپذیری ملاصدرا از اندیشه‌های غزالی در نوشته‌هایش بسیار روشن و آشکار است و خودش نیز بـه طـور کامل بدان اعتراف دارد، به ویژه از کتاب إحیاء العلوم که ملاصدرا به حسب مقتضای مقام، مطالبی را به عینه از آن نقل کرده و یا خلاصه کرده است. (نگاه کنید به، مقالهٔ «تأثیر اندیشه‌های غزالی بر ملّاصدرا» نوشتهٔ قاسم جوادی، مجلهٔ حوزه، ۹۲، ۳۱۳).

۲. در مهم‌ترین مسائل مبدأ و معاد، میانِ مطالبِ ملاصدرا ـ که با شرح و بسط خاصی تدوین شده‌اند ـ و مطالب ←

است) [وی] در مقام اقامهٔ برهان برای اثباتِ صانع پس از بیانات خطابی و تحریص‌کردن خوانندگان بر قبول و اعتقاد به مقاصدِ خود می‌گوید:

این برهان، «برهانِ صِدّیقین» است؛ زیراکه ربّانیین نظری افکنند در وجود (و تحقیق از حال وجود نمایند) و می‌دانند که وجود اصل و ریشهٔ هرچیز است. سپس به نظر در «وجود» می‌رسند [به این معنا] که «وجود» در حقیقتِ خود، واجب است؛ و امکان و حاجت و معلولیت ـ و غیر اینها ـ از عوارضِ وجود است و از حقیقتِ وجود نیست بلکه به واسطهٔ نواقص و کم بودی و اعدامی است خارج از حقیقتِ وجود.

پس از اینکه «حقیقتِ وجود» واجب شد، به نظر به لوازمِ وجوب و امکان، می‌رسند به توحیدِ ذات و صفات، و از نظرِ به صفات می‌رسند به چگونگی افعال و آثار؛ و این است طریقِ انبیا، چنانچه خدا فرموده:

﴿ قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرَةٍ ﴾؛[1]

[ای پیامبر، بگو: این راه من است، با بصیرت سوی خدا فرامی‌خوانم].

در تقریر مقصودِ فوق، شبیه به برهان، می‌گوید:

ثابت شد که «حقیقتِ وجود» یک حقیقتِ خارجی و عینی است، بسیط [می‌باشد] و دارای جزء نیست، و اختلافی میان افراد نباشد مگر به کمال و نقص و شدت و ضعف؛ مانند درجات نور و سفیدی.

و مرتبهٔ کامل این حقیقت آن است که: تمام‌تر از آن [یافت نشود] و مُتعلّق به غیر نباشد، و غیر او ناقص و محتاج به اوست.

← فصوص و فتوحات، همخوانی و تشابه فراوانی دیده می‌شود. ملاصدرا بخشی از سخنانِ ابن عربی را در اَسفار نقل می‌کند. آشنایان به این مباحث می‌دانند که در جاهای بسیاری از اَسفار ـ و به ویژه در بحث معاد ـ عباراتِ ابن‌عربی آمده است و ملاصدرا به آنها استناد می‌کند و یا با بررسی و نقد آنها و ارائهٔ نظر خود، بر گسترهٔ بحث‌ها می‌افزاید و موضوعات مطرح شده را سامان می‌بخشد (نگاه کنید به، اسفار، ج ۷، ص ۹۱، ۱۸۱ و جلد ۶، ص ۱۸۴ و ۲۸۶ و جلد ۹، ص ۴۵؛ تفسیر ملّاصدرا، ج ۱، ص ۷۳ ـ ۷۴ و جلد ۴، ص ۱۷۲). (س).

۱. سورهٔ یوسف (۱۲)، آیهٔ ۱۰۸.

پس واضح شد که «وجود» یا غنی است یا محتاج و قائم به غیر. اول [وجود غنی] واجب است، دوم [وجود محتاج] ممکن.

پس فرضِ وجودِ ناقص، مستلزمِ وجودِ کامل است؛ و وجودِ کامل، واجب است.[1]

این خلاصهٔ کلام ایشان بود. سپس اشکالاتی وارد کرده و جواب‌هایی می‌دهد. مرجع جواب‌ها به این است که: وحدت در وجود، غیرِ وحدتی است که از غیرِ وجود فهمیده می‌شود؛ و فهم و ادراکِ آن، مخصوص به گروه خاصی است که اهل کشف و شهود و ریاضت باشند (مراجعه شود به شرحی که در تحتِ عنوان «طریق کشف و ریاضت» در اول کتاب نوشته‌ایم).

در مشعر هشتم از «کتاب مشاعر» برای کشفِ سرّ و روشن نمودن این طریق، گوید:

چون دانستی که «ماهیات» اصالتی در کَوْن ندارند و جاعلِ تام بـه نـفسِ وجـود جاعل است، و مجعول نیست مگر نحوه‌ای از وجود [که] بذاته مجعول است نه به صفتی زائد از وجود ـ و إلاّ مجعول، صفت خواهد بود و حال اینکه مـجعول نـفس ذات است ـ یعنی ذات وجود و مجعولیّتِ وجود، یکی است بدون تغایر، حتی تغایر حیثیَّت (یعنی وجود و ایجاد یکی است حتی اختلاف حیثیتی هم ندارد).

تا اینکه می‌گوید:

ثابت و مُحقّق شد آنکه مُسَمّی به مجعول است ـ در حیثیت و هـویت ـ حـقیقتِ مبائن با علتِ مُوجده نیست؛ و ممکن نیست اشارهٔ عقلیه به معلولِ منفصل‌الهُویّه از هُویتِ مُوجد[ه] تا گفته شود: یکی مُفیض است و دیگری مُستفیض.

بلی، عقل می‌تواند تَصوُّر کـند مـفهوم و مـاهیت مـعلول را [چـیزی] غـیرِ [از] مفهوم علت.

و دانستی که معلول و مجعول، وجود است نه ماهیت ...[2] پس هر وجودی [سوای

---

۱. الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۱۴ـ۱۵.

۲. مسألهٔ اصالة الجعل و اینکه اصل در مجعولیتِ ممکن وجود است یا ماهیت ـ همچون سایر مسائلی که توحید ←

واحد حق متعال] لمعه‌ای از لمعات ذات او و وجهی از وجوه اوست، پس [برای] جمیع وجودات و موجودات یک اصل است. [هو] مُحقِّقُ الحقائق و مُشيِّء الأشياء و مُذوِّتُ الذوات (یعنی مُحقِّق ماهیّات اعتباریه).

حقیقت اوست و باقی شئون وی است، اوست نور و باقی روشنایی سطوع[1] اوست، و [اوست] اصل و باقی ظهورات و تجلِّیات اوست، و اوست اوّل و آخِر و باطن و ظاهر.

در ادعیه وارد است: یا هُو یا من هو یا مَن لَیس [هو] إلاّ هو.[2]

سپس رفع می‌کند اشکالاتِ حلول و اِتّحاد را، و حاصل دفعِ اشکال این است که می‌گوید: حلول و اتّحاد، فرعِ دوئیت است و در اینجا دوئیتی نیست! دوئیت، تحلیل و تصوُّر عقل است، واقع، یک حقیقت بیش نیست.

پس از این بیانات، می‌گوید: وقتی که خورشید حقیقت در اَقطار ممکنات یعنی مفهومات طالع و نور آن آشکار شد، و آن وجودی است که پهن شده بر هیاکل ماهیات (یعنی امور اعتباری ذهنی یا مراتب و اَعدام؛ چنانچه در عبارات سابق تصریح کرد) ظاهر و کشف شد [که] آنچه بر او اسم وجود گفته شود، نیست مگر شأنی از شئونِ همان وجود مطلق قائم به ذاتِ خود، و روشنی‌ای از روشنایی او.

و آنچه گفتیم که: در حقیقتِ وجودْ علیتی است و معلول، به نظرِ تحلیلِ ظاهر

← عرفا و صوفیه بر اساس آن پایه‌ریزی شده ـ مورد بحث و اختلاف می‌باشد، و ملاصدرا و ملاهادی سبزواری که قائل به مجعولیت وجود هستند در کتاب‌های خود به ادله‌ای تمسک کرده‌اند که ناشی از خلط کردن بین مفهوم ماهیت و مصداق آن است (شرح این ادله و نقد آن را در کتاب عارف و صوفی چه می‌گویند: ۲۱۵ ـ ۲۱۹ ببینید).

۱. سطوع: بلند شدن، برآمدن برق و نور (فرهنگ دهخدا، واژهٔ «سطوع»).

۲. کتاب المشاعر، ص ۵۲ ـ ۵۳ (و در چاپ سنگی، ص ۸۱ ـ ۸۳) منهج ۱، مشعر ۸.
در مکارم الأخلاق (طبرسی)، ص ۳۹۸ (چاپ بیروت، ص ۳۴۶) در دعایی از امیرالمؤمنین ﷺ چنین آمده است: «یا هو، یا مَن هوهو، یا مَن لیس هو إلاّ هو، یا مَن لا هو إلاّ هو» (بحارالأنوار، ج ۹۲، ص ۱۵۸، حدیث ۱۰). «یا مَن لیس إلاّ هو» که در متن بیان الفرقان آمده در مأخذ اصلی (مشاعر) و در منابع حدیثی یافت نشد.

بود، لکن بالأخره سلوک علمی ما را رسانده به اینکه: آنچه مُسَمّی شود به علت، اصل است و آنچه معلول گفته شود، شأنی از شئون و طَوری از اَطوار اوست.

برگشتِ علیت و اِفاضه [به] تَطوُّر مبدأ است به اَطوار و تَجلِّی اوست به انواع ظهورات.

عین عبارتِ مشاعر را نقل کردیم. خوانندگان تأمُّل و تطبیق فرمایند.[1]

برادر عزیزِ با بصیرتِ مُنصِف، خوب نگاه کن چگونه کشف سرّو بیان حقیقت فرموده است که در حاشیهٔ مشاعر ـبه عنوان شرح در انکار علیت و معلولیت ـ می‌نویسد که:

در حقیقت، مغایرتی بین وجود حق و وجود ممکن نیست (چنانچه در علیت و معلولیت، مغایرت معتبر است) و علیت ـبه معنای مؤثِّر بودن و معلولیت به معنای متأثِّر بودن ـ در ماهیات است نه در وجود؛ زیرا (چنان‌که دانستی) ماهیّات، امور اعتباری به تحلیل عقل است ....[2]

و [سبزواری] در مقامِ تحقیق «إنَّ الوجودَ عارضُ المهیة ـتصوّراً واتَّحَدا هُوِیَّةً» می‌گوید:

[در] این دوئیَّت، عارض و معروض بودنْ به تأمُّلِ شدیدِ عقل است وگرنه در مقامِ تحقیق، دوئیَّت بین «ماهیت» و «وجود» نیست حتّی در مرتبهٔ وجودِ ذهنی.[3]

و مرحوم جلوه ـکه از اَعاظم فلاسفهٔ متأخرین است ـ در حاشیه [اسفار] می‌فرماید:

مَشّائین می‌گویند: معلول ـدر حقیقت و ذات ـ با علت، مبائن است؛ زیراکه قائل‌اند

---

۱. و عِندَ ما طَلَعت شمسُ الحَقیقَةِ و سَطَعَ نورُها النافذ فی أقطارِ الممکنات المُنبسط عَلی هَیاکلِ المهیّات، ظَهَرَ و انْکَشَفَ أنَّ کُلَّما یَقَعُ عَلیه اسمُ الوجود، لَیس إلاّ شأناً مِن شُئُون الواحد القَیُّوم، و لَمْعةً مِن لَمَعاتِ نور الأنوار.
فَما وَضَعْناه أوّلاً بِحَسَب النَّظر الجلیل مِن أنَّ فی الوجودِ علَّةً و مَعلُولاً أدّی بنا اخیراً ... مِن جَهة السُّلوك العلمی و النُّسُك العقلی إلی أن المُسَمّی بالعلَّة هُو الأصل و المعلول شأنٌ مِن شُئُونه و طورٌ مِن اَطواره.
و رَجَعتِ العِلیةُ و الإفاضةُ إلی تَطوُّر المَبْدأ الأوَّل بأطواره و تَجلِّیه بأنواع ظهوراته ... (کتاب المشاعر، ص ۵۴؛ و در چاپ سنگی، ص ۸۴).

۲. نگاه کنید به، حاشیهٔ کتاب المشاعر، ص ۸۲ (چاپ سنگی).

۳. لأنَّ المُحقِّقین مِن الحکماء قالوا بزیادته علیها فی الذهن لا فی العین، بل و لا فی حاقِّ الذهن، بل بتحلیل و تَعَمُّلٍ مِن العقل ... (شرح منظومه، ج ۱، ص ۱۹۵) تَعَمَّلَ: تکلّف فی العمل و تعنّی و اجتهد (المنجد).

که وجودات، حقایق مختلفه می‌باشند. پس قول به اتّحاد برای آنان ممکن نیست.[۱]

ما می‌گوییم: آیا «التوحیدُ اثباتٌ بلا تشبیه»[۲] همین است؟

آیا این، [توحید][۳] پروردگار است؟ یا توصیف [پروردگار] به کل صفات؟

آیا نهی از توصیف و تفکُّر نکردن در ذات مقدس ـ که موجب زَنْدَقَه است ـ جز این است؟

آیا این، اثبات بینونت بین خالق و مخلوق است؟

آیا مراد از «إنَّ اللهَ خِلْوٌ مِن خَلقِه و خَلْقُه خِلْوٌ مِنه»[۴] [خدا از خلقش خالی است و خلقش از او تهی می‌باشد] این است؟

آیا معنی معرفتِ مخلوقات به خالق، و معرفتِ خدا به خدا این است؟

از بیاناتِ گذشته، معرفت به وجه و عنوان ـ که اساس توحیدِ فلسفه است ـ و معرفت به وحدت و عینیّت و اتّحاد ـ که اساس عرفان بشری است ـ واضح شد.

به طور خلاصه، نتیجهٔ برهانِ فلاسفه و شیخ ـ که مشروحاً بیان کردیم ـ [بیش از اثبات مبدئی قدیم و علّت تامّه چیزی نیست][۵] و این امر، مُتَّفَقٌ عَلیه کلّ اهل عالم است حتی مادّیین.

بلی، علّتی که جامع صفات کمالیه باشد محتاج به اثبات و براهینی است که هر یک در محل خود بیان خواهد شد.

و نتیجهٔ آن، معرفت ذات به وجوه و عناوین است و اثبات سنخیت لابُدَّ منه تمامِ اقوال آنان است.

---

۱. مجموعهٔ آثار حکیم جلوه، ج ۱، ص ۲۶۳ و ۲۷۴ و ۲۷۶ (حواشی سفر ثالث از اَسفار).

۲. نگاه کنید به، توحید صدوق، ص ۱۰۱، حدیث ۱۰؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۶۳، حدیث ۱۹.

۳. در متن به جای «توحید»، «توصیف» آمده است. ممکن است کلمه‌ای مانند «نفی» افتاده و عبارت چنین بوده است: آیا این نفی توصیف پروردگار است؟

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۳، حدیث ۴؛ توحید صدوق، ص ۱۰۵، حدیث ۳؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۴۹، حدیث ۳.

۵. در متن چنین آمده: از اثبات مبدء قدیمی و علّت تامّه بیش نیست.

و پس از اثباتِ سنخیّت، بیانِ معرفت به وجه این است که:

مفاهیم و معانیِ ذهنیه، وجه و عنوان حقایق خارجیه است؛ و حقایق خارجیه، وجه و عنوان ذات و کمال مبدأ است؛ مثلاً مفهوم وجود و علم و قدرت یعنی معنای هستی و دانایی و توانایی وجه و عنوان حقیقتِ هستی و دانایی و توانایی است، و حقیقتِ خارجیه ـ یعنی عارف و حکیم ـ به مقدار معرفت، وجه و مرآت حقیقتِ وجود علم و قدرت است.[1] تمام و کمالِ این حقیقت، خداوند است.

و بنابر قول به تشکیک، مرتبۀ ناقص از «حقیقتِ وجود» وجه و مرآتِ مرتبۀ کامل و غیر متناهی است.

بنابر اقوال عرفا و معتقدین به «وحدتِ وجود و اِتّحاد» معرفتِ ذات و کمالاتِ ذات است به عینیّت.[2]

ناگفته نباشد روی سخن ما با عوام و مستضعفین صوفیه و عرفا و با شیخ و مرشد و قُطب (یعنی دکان‌دار و طالبِ شهرت[3] و ریاست) نیست؛ چون آنان مانند عوام نادان‌اند، و نظر به اشخاص هم نداریم؛ زیرا که قوانینِ مقدسۀ اسلام و دین، بدگویی از کسی را (مگر اینکه معلوم باشد که بر غیر دین مقدس است یا با اعتقاد به خلاف ضروریات دین مرده باشد) اجازه نداده و ما از حالِ مردنِ اشخاص اطلاع نداریم. شاید در آخرِ عمر مُستَبصِر شده و از مُعتَقَدات و مکتوبات خود برگشته باشند؛

---

۱. مفاهیم علم و قدرت، معرفت به وجه برای علم و قدرت خارجی است که در سلسله موجودات محقق است و شخص عارف و حکیم (به نسبتِ برخورداری از معرفتِ حقایق) حقیقتِ خارجیه آن مفاهیم (علم و قدرت) است و درجۀ معرفتِ عارف و حکیم، خود وجهی است از وجوه معرفت حقیقتِ وجود؛ و نیز تمامِ مراتبِ قبل از مرتبۀ لاحدّی، وجه است برای مرتبۀ لاحدّی. (س).

۲. به نظر می‌رسد مقصود از عبارت فوق این است که: با دقت و نظر دقیق (و بنابر مبانی مذکوره) حقیقتی، نیست مگر نفس ذات و کمالات آن. چنان‌که در عباراتِ عرفا فراوان آمده است که: عارف و معروف، و سالک و سبیل، و مقصد و مقصود، و عالم و علم و معلوم، یکی‌اند. (س).

۳. در متن به جای «شهرت»، «شهوت» ضبط شده است.

چنان‌که در رسالهٔ انصاف فیض ـاعلی الله مقامه ـ[۱] و رسالهٔ محقق طوسی در قاعدهٔ «الواحد لایَصدُرُ عنه إلاّ الواحد»[۲] ظاهر و آشکار است.

---

۱. مرحوم فیض در «رسالهٔ انصاف» می‌نگارد:

ألا فاشْهدوا أیها الإخوان بشهادهٔ أسألکُم [بها] عند الحاجهٔ! إنّی ما اهْتَدیتُ إلاّ بنور الثَقَلَین و ما اقْتَدیتُ إلاّ بالأئمة المُصطَفِین، و بَرِئتُ إلی الله مِمّا سِوی هُدَی الله فـ﴿ إنَّ هُدَی اللهِ هُوَ الْهُدَی﴾ (بقره (۲)، آیهٔ ۱۲۰؛ انعام (۶)، آیهٔ ۷۱).

نه مُتکلِّمم و نه مُتَفَلْسِف و نه مُتَصوِّفَم و نه مُتکلِّف، بلکه مُقلِّد قرآن و حدیث پیغمبرم و تابع اهل‌بیت آن سَرور. از سخنانِ حیرت‌افزای طوایفِ اَربع ملول و بر کرانه، و از ماسوای قرآن مجید و حدیث اهل‌بیت ـو آنچه بدین دو آشنا نباشد ـ بیگانه.

آنچه خوانده‌ام همه از یاد من برفت إلاّ حدیثِ دوست که تکرار مـی‌کنم

چراکه در این مدت ـکه در بحث و تفتیش و تعمُّق در فکرهای دور اندیش بودم ـ طُرُق مختلفه قوم را آزمودم و به کُنه سخنان هر یک رسیدم، و به دیدهٔ بصیرت دیدم که چشم عقل از اِدراک سَبَحات جلالِ صمدیت حاسر و نور فکر از رسیدن به سُرادِقات جلالِ احدیّت قاصر بود.

کُلّما رامَ العقلُ أن یُبصِرَ شیئاً انقلب إلیه ﴿ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِیرٌ ﴾ وکُلّما بَزَغَ نورُ الفکر لِیُضیئَ إضمحلَّ مُتلاشیاً، ثُمَّ اَفَلَ و هو خَسیر (نسخهٔ مخطوط از رسالهٔ انصاف، تاریخ کتابت ۱۱۲۰؛ ده رسالهٔ فیض کاشانی، ص ۱۹۶).

۲. خواجه نصیر در رسالهٔ «فصول نصیریه: ۹» می‌فرماید: نقض و جواب شبهه: فلاسفه گویند که از یک حقیقت جز یک اثر صادر نتواند شد و هر شبهه که در این دعوی گفته‌اند، در غایت رکاکت است.

و نیز در تجرید در مسئله عقول مجرّده می‌گوید:

و أدلة وُجوده مَدخُولة؛ کقولهم: الواحدُ لایَصدُرُ عنه أمران... (کشف المراد، ص ۱۷۶).

همچنین در «رسالة فی السیر و السلوک و تحقیق مذهب الحق» خواجه نصیر (صفحهٔ ۱۵) آمده است:

القصه، چون از علمِ کلام جز معرفت احوال ارباب مقالات فایدهٔ دیگر نیافت از آن، نفور شد و از استفادتِ آن علم، آهسته برگشت. بعد از آن، در علمِ حکمتْ شروع پیوست. علم حکمت را علمی شریف و بسیار فـایده یافت، و از فرق اهلِ عالم، اصحاب آن علم را خاص دید که عقل را در معرفتِ حقایق مجالی مـی‌دهند و بـر تقلیدِ وضعی مُعیَّن، اجبار نمی‌کنند، بل بِنای مذهب بر مقتضای عقل می‌نهند....

اما چون سخن به مقصود رسد؛ یعنی به معرفتِ حق ـجل‌وعلاـ و علم مبدأ و معاد، قواعدِ ایشان را در آن باب، متزلزل دید؛ چون عقل از اِحاطه مواهب نقل و مبادی او قاصر است، و ایشان چون به نظر و عقل خود مغرورند در آن وادی خَبْط می‌کنند، و برحسبِ ظنون و خوش آمد سخن می‌گویند، و عقل را در معرفت آنچه نـه حَـدِّ اوست استعمال می‌کنند....

بر جمله در این مطالب، دل بر مقالت ایشان قرار نگرفت و حرص ـکه بر طلبِ حق بود ـ نقصان نپذیرفت....

پس مقصود ما، اِبطال اقوالی است که در عرفان و فلسفهٔ یونان و فُرْس می‌باشد و بعضی مسلمین آن را باور داشته‌اند؛ و مقصدِ عمدهٔ ما، احیای کلمهٔ قرآن و انبیا علیهم‌السلام و امتیاز آن با سایر مقالات می‌باشد.

پس از اینکه توحید قرآن مجید و سُنَّت مُسلَّمهٔ سیدالمرسلین صلی‌الله‌علیه‌وآله و امتیاز آن از توحید فلاسفه و عرفان اصطلاحی واضح و روشن شد، گوئیم:

فروع مترتبه بر معارف قرآن، ممتاز است از فروع سایر گفته‌ها، و بر ما لازم است ـ که گرچه به نحو اختصار ـ به هر یک از آنها به حول و قوه خداوند و یاری ولی عصر (عج) اشاره کنیم.

فرع اول: گفتار در علم خداوند

یکی از مسائل ممتازهٔ توحید قرآن مسئلهٔ علمِ ذات مُقدَّس است، و این مسئله به نحوی که قرآن مقدس تذکر داده و مُبَیِّنین قرآن بیان فرموده‌اند، اختصاص به قرآنِ مجید و عالِمین به آن دارد. هیچ یک از فلاسفه و عرفا به این طریق، مشی نفرموده‌اند (چنانچه به زودی روشن گردد) به همین جهت، برتری علمِ قرآن ـ و عالمین به آن ـ واضح و آشکار شود و آن تصدیق و اثباتِ علمِ حق متعال است بدونِ حَدّ و نهایت و بلامعلوم؛ یعنی به هیچ وجه، معلومات قبل از تحقُّق خارجی واقعیتی ندارند.[1]

در مسئله علم مُقدَّس [خدای متعال] بین علمای بشر (فلاسفه و عرفا) اختلاف

---

۱. همهٔ فلاسفه و عرفا کوشیده‌اند که علم قبل از ایجاد را (به معانی مختلفی که شده است) قائل شوند و در توجیهِ آن نظراتِ مختلفی ارائه داده‌اند و جز نظر ملاصدرا، دیگران به معلوم همراه با ذات مقدس حضرتِ حق قائل‌اند، و نتوانسته‌اند علم بلا معلوم را ـ به معنای واقعی کلمه ـ تصویر کنند.

بر اساسِ مبنای «وحدتِ وجود» ملاصدرا علم بدون معلوم (واسطه‌ای) و علم قبل از اِیجاد، تصویر شده است، لیکن اصلِ این مبنا درست نمی‌باشد. (س).

عظیمی می‌باشد و اقوال آنان ـ که در کُتُب مُفصَّلهٔ مربوطه ضبط شده ـ هشت قول است،[۱] که عمدهٔ آنها سه قول است.

[قول اول]

قول اول، منسوب به اَرَسطو می‌باشد که تابعین ارسطو (مانند فارابی و ابن سینا) آن را مُفصَّلاً بیان کرده و می‌گویند: علم مبدأ به اشیا، به توسُّط صُوَرِ زائد بر ذات، قائم به ذات می‌باشد و آن علم، عِلّی و متبوع است نه تابع؛ و اما علمِ ذات به آن صُوَر به توسّطِ علم اجمالی بسیط است به نفس ذات.[۲]

توضیح: یعنی از برای هر موجودی از موجودات، صورتی است معلول ذات مبدأ و قائم به ذات مبدأ و از لوازم ذات است؛ و این علم، عِلّی است (بکسر اول و تشدید دوم) یعنی نفس صُوَر، علتِ وجودِ معلوم و مبدأ اشیا و موجودات خارجی است.

و فعلی است؛ یعنی از موجودِ خارج حاصل نشده، بلکه فعل ذات است؛ و این علم، عنایی و خداوند فاعل‌بالعنایه است.

یعنی به صرفِ علم فاعل، فعل و معلول صادر شود، فاعل بالعنایه چون شخص صفراوی که خود را در مکان مرتفعی یا روی چوب بسیار نازکی ببیند که به محضِ تَصوُّر افتادن، سقوط خواهد کرد.

---

۱. منظور، مشهور اقوال است وگرنه نظریاتی بیش از این ارائه شده است (نگاه کنید به، نهایة الحکمة، ص ۲۹۰ و ۲۹۲؛ حکمت الهی، ج ۱، ص ۲۶۲، مهدی الهی قمشه‌ای). (س).

۲. برخی (چون محقق طوسی در «شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۹ ـ ۳۱۰» و عبدالرزاق لاهیجی در «گوهر مراد، ص ۱۷۸ ـ ۱۷۹») از گفتار ابن سینا، قول به «صُوَر مُرتَسَمه در ذات» را استفاده نمودند؛ چنان‌که ملاصدرا در اَسفار در بحث «علم باری تعالی» می‌گوید:

فصلٌ فی تفصیل مذاهب الناس فی علمه تعالی بالأشیاء: احدها: مذهب توابع المَشّائین؛ منهم الشیخان ابونصر و ابوعلی و بَهْمَنیار و... و هو القول بارتسام صُوَر الممکنات فی ذاته و حصولها فیه حصولاً ذهنیاً علی الوجه الکلّی... (اسفار، ج ۶، ص ۱۸۰).

لیکن با وارسی عبارتِ ابن سینا برخی از محققان صاحب نظر در این مکتب؛ چون علامه سمنانی این انتساب را قطعی نمی‌دانند. (نگاه کنید به، حکمت بوعلی، ج ۱، ص ۲۷۸). (س).

برهان این قول این است که: ذات مبدأ، علتِ ماسوای ذات است و علت، نتواند فاقد معلولات باشد و چون عالم بـه ذاتِ خـود است، پس عـالم بـه مـاسوایِ خـود می‌باشد؛ و این علمِ ذات، عین مَشیَّت و ارادهٔ ذاتی می‌باشد.

و این است علمِ اجمالی بسیط و این علم، علت است نسبت به صور قائمه به ذات.

پس علم به اشیا به توسّطِ صُوَر زایده و قائم به ذات (یعنی حصولی) است و علم به آن صُوَر، نفسِ حضورِ آن صُوَر است که حضورِ معلول است نزدِ علتِ آن.

پس ملاک علم سابق به اشیا، صُوَر اشیا است؛ و ملاک علم سابق به صور، خود ذات است.

اما عالم به جزئیات بخصوص صُوَر نیست؛[۱] زیراکه جزئیات در معرض تغییر و زوال و فنا است [و] تغییرِ معلومات، موجب تغییر ذات و عالِم گـردد و آن، مـحال است. پس علم به آنها به نحو کلی است (یعنی مبدأ به وجودِ انسان و حقیقتِ او بـه نحوِ کلّی عالم است) اما عالم به خصوصِ افراد خاصه نیست مگر به طور کلّی؛ مانند علم مُنجِّم به وقوع کسوف و خسوف.[۲]

---

۱. یعنی از راه صُوَرِ خاصّه، عالم نیست.

۲. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۱۰؛ الشفاء (الهیّات)، ص ۳۵۵ ـ ۳۶۲؛ استاد مطهری در توضیح این قول می‌فرماید:

اصطلاحاً می‌گویند: علم بر دو قسم است: علم فعلی و علم انفعالی؛ علم فعلی عبارت است از اینکه علم، مبدءِ معلوم است؛ مثل علم یک مخترع نسبت به آنچه اختراع می‌کند، یا علم انسان به هـر کـاری راکـه نکـرده و می‌خواهد انجام دهد، اوّل فکرش را می‌کند و صورت کاری راکه بعداً می‌خواهد ایجاد کند در ذهنش مرتسم می‌کند، آنگاه بر اساس این تصویر و طرحی که در ذهن خودش ریـخته است آن شـیء را در خـارج ایـجاد می‌کند، این علم از معلوم حاصل نشده بلکه معلوم از علم حاصل شده است، یعنی اگر این علم نبود انسـان نمی‌توانست آن شیء را به وجود بیاورد.

علم انفعالی، یعنی علمی که معلوم مبدءِ علم است، وجود عینی و خارجی معلوم سبب شده است که عالم به آن علم پیدا کند، و از این جهت آن را انفعالی می‌گویند که عالم از معلوم منفعل می‌شود. مانند علم انسان به اشیای خارجی؛ زیرا آن اشیا وجود دارند و به واسطهٔ وجودشان، در حسّ ما تأثیری می‌گذارند، از این جهت علمی در نفس ما پیدا می‌شود.

←

[قول دوم]

قول دوم، سخن افلاطون است که علم خداوند نسبت به مُجرَّدات و اَرباب انواع

→ علم واجب الوجود به اشیا قطعاً نمی‌تواند علم انفعالی باشد، اگر چنین باشد معنایش این است که اوّل اشـیا وجود داشته باشند و چون اشیا وجود دارند همان طور که ما اشیا را احساس می‌کنیم، واجب الوجود هم آنها را بـه نحوی احساس کند و درک نماید. این به دلایلی برای واجب الوجود محال است و نمی‌شود که او به اشیا علم انفعالی داشته باشد و علمش متأخّر از معلوم باشد، بنابراین علم واجب الوجود به اشیا ناگزیر علم فعلی خواهد بود.

بوعلی می‌گوید: علم به جزئیات بر دو گونه است: یکی علم به جزئیات به نحو جـزئی، و دیگـری عـلم بـه جزئیات به نحو کلّی. علم به جزئیات به نحو جزئی در مورد علم‌های انفعالی است. ولی عـلمی کـه از روی مبادی علت و معلول پیدا شود علم به جزئیات است به نحو کلّی. البته این کلّی منحصر در فـرد است، خـود بوعلی به خسوف و کسوف مثال می‌زند؛ می‌گوید: علم منجم به اینکه خسوف درچه ساعت و دقیقه‌ای صورت می‌گیرد علم به نحو کلّی است؛ یعنی آن علم از روی قاعده و ضابطهٔ کلّی است که هرگاه زمـین مـیان مـاه و خورشید فاصله شود و مثلاً از فلان جا این قدر دور باشد خسوف روی می‌دهد؛ و به همین خسوف جزئی هم علم دارد.

مثال دیگر: شخصی که محاسبه کننده و حسابگر است مثلاً در این مورد علم دارد که قطاری در ساعت ۱۲ از تهران به مشهد با سرعت ۸۰ کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند، پس از مدّتی قطار به گرمسار می‌رسد، هـیچ ضرورتی ندارد که این شخص قطار را در آن ساعت در گرمسار ببیند، او تحت قاعده و ضابطهٔ کلّی الآن علم دارد که قطار در گرمسار ایستاده است. البته علم بشر آن قدر دقیق نیست که هیچ تخلّفی نداشته باشد، ممکن است یک دقیقه یا بیشتر تخلّف داشته باشد؛ امّا اگر فرض کنیم که ما آن قدر به علل احاطه داشته باشیم کـه جمیع عللی را که کند کننده یا تند کننده است بشناسیم (از قبیل حرکت باد و عوامل دیگر) و به همهٔ اینها علم داشته باشیم، نه تنها یک ثانیه تخلّف ندارد، بلکه یک میلیونیم ثانیه هم تخلّف ندارد. آن کسی که در قـطار است علم به جزئی دارد و به نحو جزئی، و آن کس که روی قاعده و ضابطهٔ کلّی و از روی محاسبه این را کشف می‌کند، علم به جزئی دارد از طریق کلّی.

سخن بوعلی این است که علم حق تعالی به همهٔ اشیا حتی به جزئیات به نحو کلّی است و به آیاتی از قـبیل: ﴿ لایَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمَاوَاتِ وَلا فِی الْأَرْضِ ﴾ (سبا (۳۴)، آیهٔ ۳) تکیه می‌کند و می‌گوید: مـعنای چنین آیاتی این نیست که علم خداوند به اشیا به نحو جزئی و زمانی است، علم جزئی و زمانی که مانند خود آن معلوم متغیّر است، لایق ذات پروردگار نیست و از نقص موجودِ عالِم پیدا می‌شود. ولی موجود عالم کامل که از روی علم به علّت علم به معلوم پیدا می‌کند و قهراً به وجه کلّی است، او علم به تمام دقایق و ذرّات دارد ولی همه را به نحو کلّی علم دارد. (مجموعهٔ آثار شهید مطهری، ج ۸، ص ۳۱۷ ـ ۳۳۱).

و عالَم مثالِ مُنفصل، به حضور آنها است نزد مبدأ متعال؛ و نسبت به اشیای خارج ـ که دارای کون و فساد است ـ به واسطهٔ صُوَرِ اشیا و ارباب انواع است که تعبیر به مُثُل افلاطونیه کرده‌اند.[۱]

[قول سوم]

قول سوم، قولی است که صدرالمتألهین اختیار کرده و از تحقیقات عرشی قرار داده و آن، خلاصهٔ کلام عرفا است که از فرفریوس نقل شده؛[۲] و لذا تَمسُّک به کلماتِ آنان کرده و کوشش نموده که مختار خویش را به قول تمام فلاسفه و عرفا منطبق نماید،[۳] بلکه آیاتی را هم تأویل و تطبیق به آرای خود کرده است. علاوه بر اینکه قول

---

۱. شرح منظومه، ج ۱، ص ۵۶۵؛ نهایة الحکمة، ص ۲۹۰.

۲. فرفریوس به اتحاد عالم با معلوم بالذات قائل است، و می‌گوید: علم حق به اشیا مُتّحد با صُوَر موجود است.
این قول، مجمل است. اگر مرادش علم فعلی و اضافهٔ اشراقی حق است (که وحدت در کثرت است) یا انطوای کلّیهٔ مراتب وجود در وجودِ کاملِ فوق‌الکمالِ حق است ـ که مقامِ کثرت در وحدت است ـ در این صورت، مرادش همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است که حکمای اسلام مشروح و مبرهن فرموده‌اند. (نگاه کنید به، حکمت الهی (الهی قمشه‌ای، ج ۱، ص ۲۶۶).

۳. روش ملاصدرا بیشتر تطبیق و تأویل است. مرحوم آیت الله مطهری در این زمینه کلام ارزنده‌ای دارد، وی می‌گوید: «... خود ملاصدرا که پایه گذار اصالت وجود است، مثل همه مسائل دیگر (که همیشه دست و پا می‌کند که در میان قدما نیز طرف‌داری برای نظریه خود پیدا کند) در میانِ حرف‌های بوعلی هر جا اشاره‌ای به این مطلب دیده استفاده کرده است. از حرف‌های بهمنیار پیدا کرده است. از کلمات خواجه نصیر پیدا کرده است. البته در میان حرف‌های اینها حرف‌هایی که بوی اصالت وجود می‌دهد، هست. اما این غیر از این است که این مسئله برایشان مطرح بوده است و آن‌گاه این نظریه را انتخاب کرده‌اند. دلیلش هم این است که خلافش را در جای دیگر گفته‌اند.
ملاصدرا دیگر آن جایی راکه بوعلی بر خلاف اصالت وجود سخن گفته است، مطرح نمی‌کند... ولی این غیر از این است که ما واقعاً بخواهیم تحقیق کنیم ببینیم بوعلی چنین حرفی دارد یا ندارد.
من خودم می‌توانم موارد بسیاری از حرف‌های بوعلی را پیدا کنم که بر مبنای اصالتِ ماهیت باشد، ولی غزالی در «تهافُت» گویا بر خلافِ اصالتِ وجود یک حرف‌هایی دارد؛ یعنی حرف‌هایی که مؤید اصالت ماهیت است.
اصلاً مسئله برای آنها به این شکل ـ که حتماً یکی از این دو را باید پذیرفته و دیگری را رد کرد ـ مطرح نبوده است (شرح منظومه، ج ۱، ص ۶۳ ـ ۶۴، درس‌های متفکر شهید استاد مطهری، انتشارات حکمت، چاپ ۶، ۱۳۹۹ق). (س).

ایشان مخالف است با فلسفه و برهان، نیز مخالفِ فطرت و وجدان است.

صدرالمتألهین پس از نقل کلمات [آنان] می‌گوید:

> بهترین اقوال، قول شیخ اشراق است که علم خداوند نسبت به تمام اشیا حضوری است به اضافهٔ اِشراقیه.[۱] پس اشکال می‌کند که: لازم می‌آید که علم قبل از ایجاد نباشد و علم مبدأ منحصر باشد به حضور اشیا[۲] و لازم آید اتصاف ذات مبدأ به صفات حقیقیّه غیر اضافیه![۳]

در جواب اشکال، می‌گوید:

> صُوَرِ علمیهٔ عقلیه، صفتِ کمالیه ذات مقدس نیست، بلکه تامیت ذات وکمال وی موجب و علت صور است؛ زیراکه در مرتبهٔ متأخره از ذات است و عُلُوّ و مجد مبدأ به ذات او است نه به معقولاتی که لوازم ذات وی می‌باشد.

پس ظاهر شد که علم به اشیا از لوازم منفصله از ذات است و علم کمالی همان ذات مبدأ است که جامع وجود معلولات است در مرتبهٔ ذات.[۴]

---

۱. در مقابل اضافهٔ مقولیّه، که آن تَکَرُّر نسبت میان دو چیز است و چون ذات حق متعال ـبر مبنای قوم ـ وجودِ مطلق است، طرفی برای او نیست تا علم او به اشیا به اضافهٔ مقولیّه باشد، بلکه به اضافهٔ اشراقیه در ارتباط با وجود مطلق و فیضِ مُقدَّس است که بر اشیا منبسط گردیده است (نگاه کنید به، شرح منظومهٔ حاج ملاهادی سبزواری، ج ۱، ص ۴۸۷). (س).

۲. زیرا در این صورت، علم به اشیا، علمِ حضوری است و در نتیجه قبل از وجود اشیا یا ایجاد اشیا، علم به آنها نیست. (س).

۳. ملاصدرا در شرح اصول کافی (۲۷۴؛ و در چاپ جدید جلد ۳، ص ۲۰۸) صفات خداوند را به چند قسم تقسیم کرده است:

۱) سلبیّهٔ محضه، مانند فردیت و قدّوسیت.

۲) اضافیّهٔ محضه، مانند مبدئیّت و خالقیت.

۳) حقیقیهٔ اضافیّه، مانند عالمیت و قادریت.

۴) حقیقیهٔ غیر اضافیه، مانند حیات و بقاء.

۴. الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۲۴۹، به بعد.

اینجاست فرق بین قولِ قرآن و عرفان! اگر علت و مبدأ، عینِ معلولات و معلومات باشد، قولِ عرفا درست است؛ و اگر غیر و مباین آنها باشد، علم بلامعلوم است.

و به همین بیان، ایشان دفع اشکال کنند از لزوم کثرت در ذات، به اینکه گویند:

این کثرت، پس از ذاتِ احدیت است به طور ترتُّب معلول بر علت، پس وحدت ذات باقی است و این کثرت، مُضِرّ به وحدت ذات نیست.

لذا در اسفار می‌گوید:

> چنانچه صدور موجودات از مبدأ مُضِرّ به وحدت مبدأ، نیست، تکثُّر صُوَر علمیه هم مُضِرّ به وحدت نیست؛ و این کثرت در ذات مبدأ، به وجود جمعی و وحدت است. مبدأ با حیث و حفظ وحدت، مشتمل بر تمامِ تکثُّرات می‌باشد.[1]

این بیانات، بر روی اساسِ وحدتِ وجود و عرفان است و خلاصهٔ اشکال این است که: اگر این صُوَر غیر مجعول است (بلکه ثابت است به ثبوت ذات و از لوازم ذاتیه است) لازم آید اقرار به صفات زایده بر ذات.

و اینکه جواب دهند از صفات کمالیه نباشد، دفع محذور ننماید.

و اگر گفته شود: از لوازم وجود ذهنی است، غلط است؛ زیراکه از برای ذاتِ واجب اَنحای وجود ذهنی و خارجی نیست، پس در حقیقت عبارت است از معلولات قائم به ذات به قیام صدور معلول از علت، نه قیام حلول شیء در شیء.

و علاوه، این قول، عینِ قول به صُوَر افلاطونی است؛ زیراکه مراد از قیامِ آن صُوَر به نفس، این نیست که بی‌نیاز باشد از علت، بلکه مراد این است که قائم و حالّ در شیء نیست و إلاّ بدیهی است که منافی با توحید ذات خواهد بود.

و اگر صُوَر مجعول باشند با اینکه قایل به این قول نیستند، اشکال از اول برگردد و نقل کلام به آن صُوَر شود که علم مبدأ به آن صُوَر چگونه خواهد بود؟

---

۱. الاسفار الأربعه، ج ۶، ص ۲۱۶.

پس از گفت‌گوی بسیار، دفعِ اشکال منحصر است به علم بسیط اجمالی. علاوه بر اینکه علم بسیط به موجودات عینِ قول به اِتّحاد حقیقی اشیا با ذات است. اگر این علم کافی در صدورِ معقولات است در صدورِ مجعولات و مخلوقات نیز کافی است، پس احتیاج به صُوَر نیست؛ و اگر کافی نیست، پس در علم به این صُوَر هم کافی نخواهد بود.

علاوه، برگشت کلام به این شود: علم است بلامعلوم!

مگر پرده از روی حرف‌ها برداشته و بگویند: چون عقول از جملهٔ مجردات است، ابتدا و حدوث و مسبوقیت به عدم ندارد و انفکاک معلول از علّتِ تامه از محالاتِ اولیّه است. تمام اشیا قدیم و با ذات مبدأ ثابت می‌باشند ـ اگر چه معلول می‌باشند و در مرتبهٔ علت نیستند ـ و حوادث، منحصر است به حوادث یومی و جزئیات.

علم ذات نسبت به صُوَر (که از لوازم ذات است) علم حضوری است و اما نسبت به مادیات و جزئیات، علم به کلیات است. علم قبل از ایجاد، عبارت است از واجدیت ذات معلولات را به نحو وحدت و بساطت.

بالجمله

بر تمامِ اقوال یکی از دو امر لازم آید: یا باید مُلتزم شوند که علم قبل از ایجاد موجودات نیست، یا ملتزم گردند به ثبوت صفاتِ زایده بر ذات و با ذات ازلاً و ابداً (چه تعبیر شود به لوازمِ ذات، یا صُوَر قائمه به ذات، یا مُثُل افلاطونی، یا غیر اینها).

و نیز لازم آید انحصار علم مبدأ و محدودیتِ علم به صُوَر عقلیه موجوده با ذات مقدس، و انحصارِ مجعولات و مکنونات با آنچه مطابق است با صُوَر (بدون تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان) و غیر متناهی بودن حوادث یومی ـ به حسب افراد و جزئیات ـ و علم به آنها به نحو کلی.

بالجمله، [از لوازم این اقوال] محدودیتِ ذات مبدأ است از حیثِ علم، به موجودات و نظامِ وجود.

این است که گویند: تغییر و تبدیل در عالَم به حَسَب انواع و کلیات، محال است

و نظام به طور مشهود ازلاً و ابداً بوده و خواهد بود.

این اساس، مخالف است با قرآن و سنت حضرت ختمی مرتبت ﷺ بلکه مخالف است با تمام انبیا و مِلّیین! بالاتر اینکه مخالف با فطرت و وجدان است! و قرآن و روایات با صدای بلند و رسا و روشن می‌فرمایند که: علم ذاتِ مُقدَّس علم بدون معلوم است، و معلومات ـ به هیچ وجه ـ واقعیتی ندارند (نه اعیان ثابته و نه تَقرُّر ماهیات و نه صُوَر و حال)[1] و خداوند مُنزَّه است از اینکه معلوم یا مفهوم باشد، و ممکن نیست خداوند تشبیه به چیزی شود و مثل برای او آورده شود؛ و مُنزَّه است از حَدّ و نهایت.

چنانچه دانسته شد، نور «علم» و «عقل» دو آیت باشند برای ذات، و محال است معرفتِ عقل به معقولات و معرفتِ علم به معلومات. اشیا، ظاهرند به علم و علم، ظاهر است به خود؛ و محال است معرفتِ علم به غیر علم، پس چگونه خواهد بود معرفت ذات مبدأ و علم و قدرت و کمالات او؟!

پس از آنکه دانسته شد علم حق عینِ ذات او است، چگونه معلوم به علم یا تعقُّل گردد؟![2]

---

۱. صوفیه به اعیان ثابته معتقدند، و گروهی از متکلمان معتزلی به تقرّر و ثبوتِ ماهیات عدمی قائل‌اند و معتقدند که ثبوت اعم از وجود است، و عدم اعم از نفی است، و هر ماهیتی که ممتنع است نه ثابت است و نه موجود، بلکه هم منفی است و هم معدوم؛ و هر ماهیّتی که ممکن است و موجود است ثابت هم هست، پس اشیای موجود هم موجودند و هم ثابت؛ و هر ماهیّتی که ممکن است ولی موجود نیست مسلّماً ثابت است، پس چنین ماهیّاتی گرچه معدوم‌اند ولی منفی نیستند.

در این نظریّه حدّ وسطی میان وجود و عدم فرض نمی‌شود، و فقط معدوم را بر دو قسم می‌دانند: معدوم ثابت، معدوم منفی؛ همچنان‌که میان نفی و ثبوت هم حدّ وسطی فرض نمی‌شود و فقط می‌گویند ثابت بر دو قسم است: ثابت موجود، ثابت معدوم؛ امّا برخی دیگر از معتزله می‌گویند: میان موجود و معدوم واسطه است که در بعضی از صفات موجودات (صفات انتزاعی) می‌باشد، مانند: ابوّت و عالمیت و قادریت، مثلاً می‌گویند: زید موجود است، علم زید هم موجود است، لیکن عالم بودن زید نه موجود است و نه معدوم؛ و این صفت را اصطلاحاً «حال» می‌نامند (نگاه کنید به، کشف المراد، ص ۳۲ و ۳۵، مسئلهٔ ۱۱ و ۱۲؛ البراهین القاطعه (محمد جعفر استرابادی)، ج ۱، ص ۱۰۶ و ۱۱۰؛ مجموعهٔ آثار شهید مطهری، ج ۵، ص ۲۹۳ به بعد).

۲. عقل و علمِ محدودِ بشری ـ که از درک حقیقتِ خود عاجز است و کنهِ خویش در نمی‌یابد ـ چگونه می‌تواند در مسئله علم مبدأ (و نظائر آن) وارد شود و به طور قطع اظهار نظر کند؟! (س).

و آنچه گفته‌اند در علم ذات مقدس، مانند این است که بگوییم: ذاتِ مقدس نیست مگر توهُّمات و تصوُّرات و مجعولات نفس یا موجوداتِ خارجیه!![1]

پس ممکن نیست معرفتِ ذات مُقدَّس مگر اثباتِ بدون تشبیه در ذات و کمالاتِ ذات و اَفعالِ ذات.

امری که ممکن است، نفیِ نقص از ذات مقدس است؛ این است که [خدا] مُنزَّه است از جهل و نادانی و عجز و ناتوانی.

معرفتِ ذاتِ مقدس مُنحصر است به آیات، و نتیجهٔ [این] معرفت خروج است از حَدّ تشبیه و تعطیل.

و معرفتِ [تام] مبدأ متعال به خودش باید حاصل شود؛ و از برای این معرفت، درجات و مقاماتی است که در آتیه بیان خواهد شد.

اکنون به تذکُّرات قرآن مجید در این موضوع (که به زبان حضرت ختمی مرتبت ﷺ و اوصیای خاصّهٔ آن حضرت ـ صلوات الله علیهم أجمعین ـ توضیح و تفسیر شده) ذیلاً اشاره می‌کنم:

﴿ أَلَمْ يَعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللّهَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ ﴾؛[2]

[آیا نمی‌دانند که خدا سر و نجواشان را می‌داند؟! آیا نمی‌دانند که خدا دانای غیب‌هاست؟!].

﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء ﴾؛[3]

---

۱. برای علم حضرت حق دو مقام قائل‌اند:
۱) علم ذاتی که عین ذات مقدس الهی است.
۲) علم فعلی که همان موجودات عالم و تمام هستی‌اند.
بنابراین، همهٔ کائنات در مقامِ فعل حق، علمِ فعلی حق متعال می‌باشد و صفحهٔ عالم به منزلهٔ ذهن واجب تعالی است (س) (نگاه کنید به، حکمت الهی، ج ۱، ص ۲۶۶).

۲. سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۷۸.
۳. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۵.

[خدا آنچه را پیش رو و پشت سرشان است می‌داند، (از دنیا و آخرت و یا از گذشته و آیندهٔ آنان با خبر است) و به چیزی از علم او احاطه نمی‌یابند مگر به آنچه که خدا خواهد].

﴿ وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾؛[۱]

[کلیدهای غیب (و امور پوشیده و نهان) نزد خداست، هیچ کس جز او آنها را نمی‌داند! و خدا آگاه به چیزهایی است که درخشکی و دریاست؛ و هیچ برگی (از درخت) نمی‌افتد مگر به علم خدا؛ و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین (جوانه نمی‌زند) و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابِ مُبین (و خزانهٔ علم الهی) هست].

﴿ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ * عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ ﴾؛[۲]

[خدا آنچه را که زن باردار حمل می‌کند می‌داند (و نیز) مدتی را که در بارداری کم و زیاد می‌شود، و هرچیزی نزد او به مقدار (و اندازهٔ معین) است؛ خدا به غیب و حضور آگاهی دارد، و بزرگ و متعالی است].

﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَأْخِرِينَ ﴾؛[۳]

[البته که ما پیشینیانتان را می‌دانیم و به آیندگان (وکسانی که از این پس خواهند آمد) داناییم].

﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۵۹.
۲. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۸ ـ ۹.
۳. سورهٔ حجر (۱۵)، آیهٔ ۲۴.

السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلاَّ فِی کِتَابٍ مُّبِینٍ ﴾ ؛[1]

[همانا پروردگارت آنچه را که در سینه‌هاشان نهان کرده‌اند و آنچه را علنی ابراز می‌دارند، می‌داند؛ و هیچ غیبی در آسمان و زمین نیست مگر اینکه در کتاب مُبین (و روشن‌گر خدا) ثبت (و هویدا) است].

﴿ عَالِمِ الْغَیْبِ لَا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِی السَّمَاوَاتِ وَلَا فِی الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلَا أَکْبَرُ إِلاَّ فِی کِتَابٍ مُّبِینٍ ﴾ ؛[2]

[خدا دانای غیب است، ذَرّه‌ای و کمتر و بیشتر از ذَرّه در آسمان و زمین نیست مگر اینکه در کتاب مبین (ثبت و ضبط) است].

﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَکُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِیمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ ﴾ ؛[3]

[خواه سرّی سخن بگویید و خواه آشکار، خدا به حقیقت آنچه در سینه‌هاست آگاه است. آیا کسی که (انسان را) آفرید (درون و برون) آفریده‌اش را نمی‌داند درحالی‌که او لطیف (به کوچک‌ترین اسرار و رازها دانا و از باطن و نهان آنها) آگاه است؟!].

این آیات مبارکات ـ با کمال صراحت ـ می‌فرماید که خدا عالم به سِرّ و نَجْوی و اموری که پنهان و غیب است می‌باشد. بدیهی است که نسبت به ذات مقدس پنهان و آشکار و غیب و شهادتی نیست. پس مراد از «غیب» اموری است که هنوز در پردهٔ غیب و نیستی پنهان باشد و به عالم هستی نیامده یا گذشته باشد.

شاهد بر این معنی، آیهٔ دوم است که می‌فرماید: ﴿ یَعْلَمُ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ بدیهی است که مُراد از ﴿ مَا بَیْنَ أَیْدِیهِمْ ﴾ امور حاضرهٔ موجوده و ﴿ وَمَا خَلْفَهُمْ ﴾ امورِ آتیه است.

---

۱. سورهٔ نمل (۲۷)، آیهٔ ۷۴ـ۷۵.

۲. سورهٔ سبأ (۳۴)، آیهٔ ۳.

۳. سورهٔ ملک (۶۷)، آیهٔ ۱۳ـ۱۴.

آیهٔ دیگر نیز شاهد است که می‌فرماید: ﴿ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى ﴾ و مُتّصل به آن بیان می‌فرماید: ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ شکی نیست که زیاده و نقصان، نسبت به امور آتیه و بعد است.

همچنین می‌فرماید: خدا دانا است به آنچه در سینه‌ها پنهان است و آنچه را که اِعلان و اظهار و آشکارا کنند.

و نیز در آیه دیگر می‌فرماید: حَبّه و دانه‌ای نیست در تاریکی‌های زمین و وَرَقی و برگی نیست که ساقط گردد، مگر اینکه خدا می‌داند.

تمام این اخبارات، نسبت به امورِ جزئی واقعی در عالَم است که خداوند به آنها علم دارد و بیشتر از آنها [علم خدا] نسبت به امور آتیه است.

پس آیات، صریح است در علم به جزئیات و کلیات، و علم به موجودات و معدومات.

علم به جزئیات ـ به نحو کلی ـ و از راه علم به اسباب، تأویلی است که از باب ناچاری علمای بشری نموده‌اند، و [بنیاد و] اساسی است که مُقدَّمات آن بیّن نیست و إلاّ صریح آیات این است که [خدا] به نفسِ جزئیاتِ موجود و معدوم، دانا است.

و شاهد و دلیل یقینی بر این بیان، آیهٔ مبارکه است که می‌فرماید: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[1]

آیا ممکن است کسی که خالق و آفرینندهٔ شیئی است، عالم به حقیقت و آثار و احوال آن نباشد؟! مثل اینکه کسی عمارتی یا ساعتی درست کند و نداند ازچه درست کرده و برای چه درست نموده است، و چه منافع و آثار از او ظاهر گردد!

و این آیهٔ مبارکه، صریح است در علم خدا به کلیات و جزئیات موجوده و معدومه؛ زیراکه صریح است در خلقت به معنای حدوث،[2] نه به معنای قیامِ معلول[3] به علت.[4]

---

۱. سورهٔ ملک (۶۷)، آیهٔ ۱۴.

۲. که با قدیم بودن معلول سازگار نیست. (س).

۳. در متن به جای «معلول»، «معلوم» ضبط شده است.

۴. باتوجه به اینکه خلقت در آیهٔ کریمه به معنای «ایجاد لا مِن شیء» یعنی مسبوق به عدم واقعی، می‌باشد ←

[۱] عن التوحید و العیون، عن الحسین بن بَشّار، عن أبی الحسن الرضا عليه السلام قال:

سَأَلْتُه أ یَعلَمُ اللهُ الشَّیء الَّذی لَم‌یَکُن أن لَو کانَ کَیفَ کانَ یَکُونُ؟ أو لایَعلَمُ إلاّ ما یَکونُ؟

فقال: إنَّ اللهَ تعالی هُو العالِمُ بالأشیاء قَبلَ کَون الأشیاء؛ قال الله ـعزّوجلّـ ﴿ إِنَّا کُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا کُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[۱] و قال لأهل النار ﴿ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَکَاذِبُونَ ﴾[۲] فقد عَلِمَ الله ـعزّوجلّـ أنَّه لو رَدَّهُم لَعادُوا لِما نُهُوا عنه، و قال للملائکة لَمّا قالُوا ﴿ أَتَجْعَلُ فِیهَا مَن یُفْسِدُ فِیهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَاء... قَالَ إِنِّی أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ ﴾[۳]

فَلَم یَزل الله ـعزّوجلّـ عِلْمُه سابقاً للأشیاء قدیماً قَبْلَ أن یَخلُقَها، فَتبارك رَبُّنا و تَعالی عُلُوّاً کَبیراً؛ خَلَقَ الأشیاءَ و عِلْمُه بها سابقٌ لَها کما شاء، کذلك لَم‌یَزل رَبُّنا عَلیماً سَمیعاً بصیراً.[۴]

مفاد روایت شریفه

[حسین بن بَشار می‌گوید] از حضرت رضا عليه السلام پرسیدم: چیزی را که موجود نیست، آیا خدا می‌داند که اگر موجود شود چگونه موجود می‌شود؟ فرمود: خدا

← (و مستلزم حدوث حقیقی موجودات است) علم قبل از خلقت و علم به معدومات و همچنین علم به همه موجودات نه به نحو کلی ـبلکه به نحو جزئی ـاز آیهٔ شریفه استفاده می‌شود؛ زیرا خلقتِ امور حادث با نظم وحکمتِ دقیق و حیرت‌انگیز، نشان دهندهٔ علمِ پیش از پدید آمدن موجودات است، و رابطهٔ خالقیت و مخلوقیت، نشانگر علم به نحو جزئی است و این اشکالی است استوار به نظریه علم کلی و بر آنان که علم قبل از ایجاد را قائل نیستند. (س).

۱. سورهٔ جاثیه (۴۵)، آیهٔ ۲۹.

۲. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۲۸.

۳. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۳۰.

۴. توحید صدوق، ص ۱۳۶، حدیث ۸؛ نیز نگاه کنید به، عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۱۱۸، حدیث ۸؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۷۸، حدیث ۱.

عالم است به اشیا قبل از کَوْنِ اشیا.

خدا در قرآن فرموده: «آنچه را عمل می‌کنید می‌نویسیم» و در حق اهل دوزخ فرمود: «اگر برگشته شوند باز، خواهند نمود آنچه را نهی شده‌اند و آنها دروغ گویانند».

پس خداوند عالم است که اگر اهل جهنم برگردند، عمل کنند به آنچه نهی شده‌اند.

و فرمود به ملائکه: من می‌دانم آنچه را که نمی‌دانید! در جواب ملائکه که گفتند: آیا خلق می‌کنی در زمین خلقی را که فساد کنند و در زمین خون‌ریزی کنند؟

پس همیشه علم خدا قبل از اشیا است و قدیم می‌باشد پیش از آنکه خلق کند اشیا را؛ همیشه پروردگار ما دانا و بینا و شنوا است.

این روایت، صریح در این است که علم خدا پیش از خلقت و وجودِ اشیا است، و عالم است به چیزی که وجود پیدا کند و اگر موجود شود چگونه موجود خواهد شد، و صریح است در علم بلامعلوم.

[۲] عن معانی الأخبار[1] مسنداً عن الصادق علیه‌السلام فی قوله عزوجل: ﴿ عَـالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾[2].

فقال: الغيبُ ما لَم‌يكن، و الشهادةُ ما [قد] كان.[3]

[از امام صادق علیه‌السلام سؤال شد اینکه در قرآن آمده است: «خدا دانای غیب و حضور است» مقصود چیست؟ امام علیه‌السلام فرمود: «غیب» چیزی است که (هنوز) هستی نیافته است، و «شهادت» چیزی است که (آفریده شده و) هست].

[۳] عن التوحید مسنداً عن الفَتحِ بن يـزيد الجُـرجـانی عـن أبـی‌الحسـن [الرضا] علیه‌السلام قال:

قلتُ: يَعلَمُ القديمُ الشیءَ الّذی لَم‌يَكن أن لو كانَ كيف كانَ يَكُون؟

---

۱. در متن به جای «معانی الأخبار»، «جامع الأخبار» ضبط شده است.
۲. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۹.
۳. معانی الأخبار، ص ۱۴۶، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۸۰، حدیث ۳.

قال عليه‌السلام : وَيْحَك ! إنَّ مَسائلك لَصَعْبَةٌ ! أما سَمِعتَ اللهَ يَقول : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾[1] و قوله : ﴿ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾[2] و قال يَحكِى قولَ أهل النّار : ﴿ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ﴾[3] و قال : ﴿ وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ ﴾[4] فقد عَلِمَ الشىءَ الَّذى لَم‌يَكن أن لَو كانَ ، كيف كانَ يَكُون .[5]

مفاد روایت

سائل سؤال می‌کند از امام عليه‌السلام که آیا خدا می‌داند چیزی را که نمی‌باشد اگر باشد چگونه خواهد بود؟

فرمود: سؤال مشکلی کردی! آیا قرآن نخوانده‌ای که خدا می‌فرماید: «اگر در آسمان و زمین دو خدا باشد هرآینه فاسد می‌شوند» و می‌فرماید: «هرآینه برتری پیدا کند بعضی از خدایان بر بعضی دیگر» و نقل می‌کند کلام اهل آتش را که می‌گویند: «خدایا ما را برگردان تاعمل کنیم غیر آنچه عمل می‌کردیم» خبر می‌دهد از حال آنها «اگر برگردند هرآینه دوباره خواهند کرد آنچه را که نهی شده‌اند».

پس دانسته است خدا چیزی را که نمی‌باشد اگر باشد چگونه خواهد بود.

این روایتِ مبارکه نیز، صریح است در آنچه گفتیم.

[۴] فی الکافی ، مسنداً عن أبی بصير ، قال : سَمِعتُ أبا عبدالله عليه‌السلام يقول : لَم‌يَزل الله ـعزّوجلّـ رَبّنا و العِلْم ذاتُه ، و لامعلومَ و السَّمْع ذاتُه ، و لامسموعَ و البَصَر ذاتُه ، و لامُبصرَ و القُدرَةُ ذاتُه ، و لامَقدورَ فَلَمّا

---

۱. سورهٔ انبياء (۲۱)، آيهٔ ۲۲.
۲. سورهٔ مؤمنون (۲۳)، آيهٔ ۹۱.
۳. سورهٔ فاطر (۳۵)، آيهٔ ۳۷.
۴. سورهٔ انعام (۶)، آيهٔ ۲۸.
۵. توحيد صدوق، ص ۶۵، حديث ۱۸؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۹۲ ـ ۲۹۳، حديث ۲۱.

أحدَثَ الأشياءَ و كانَ المَعلُومُ وَقَعَ العِلْمُ مِنه عَلى المَعلُوم و السَّمْعُ عَلى المَسمُوعِ و البَصَرُ عَلى المُبصَرِ و القُدرَةُ عَلى المَقدورِ.

قال: قلتُ: فَلَم‌يَزل الله مُتَحِّركاً؟

قال: فقال: تعالى اللهَ عَن ذلك! إنَّ الحَركةَ صِفَةٌ مُحدَثَةٌ بالفِعل!

قال: قلتُ: فَلَم‌يَزل اللهُ مُتَكلّماً؟

قال: فقال: إنَّ الكلامَ صِفَةٌ مُحدَثَةٌ لَيسَت بِأزَلِيَّةٍ، كانَ اللهُ ـ عزّوجلّ ـ و لامُتَكلِّم.[۱]

در این روایت [ابوبصیر] گوید: شنیدم از حضرت صادق علیه‌السلام که فرمود: خداوند عزوجل ـ که پروردگار ما است ـ همیشه علم ذات او بود و معلومی نبود! و سمع و بصر ذات او بود و مسموع و مبصری نبود! قدرت ذات او [بود] و مقدوری نبود! پس از آنکه موجود کرد اشیا را و معلوم محقق شد، واقع گشت علم او بر معلوم و سمع و بصر او بر مسموع و مبصر و قدرت او بر مقدور.

می‌پرسد: خدا متحرک و مُتکلّم است؟ می‌فرماید: خدا برتر است از حرکت و تَکلُّم [این دو] صفتِ حادث و صفتِ فعل باشند و ازلی نیستند.

[۵] فیه مسنداً عن محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه‌السلام قال:

سَمِعتُه يقول: كانَ اللهُ [عزّوجلّ] و لاشيءَ غَيرُه، و لَم‌يَزل عالِماً بِما يَكونُ؛ فَعِلمُه به قَبلَ كَونه، كَعِلمِه به بَعدَ كَونه.[۲]

[۶] فیه مسنداً عن الکاهلی قال:

كَتَبتُ إلى أبى الحسن علیه‌السلام فى دعاءٍ «الحمدُ لله مُنتَهى عِلْمِه» فَكتَبَ إلَيَّ

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، حدیث ۱؛ توحید صدوق، ص ۱۳۹، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۷۱، حدیث ۱۸. با تفاوتی بین نقل کلینی و صدوق.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، حدیث ۲. این حدیث (با اندکی تفاوت) از توحید صدوق خواهد آمد، به حدیث (۱۵) مراجعه کنید.

لاتَقُولَنَّ مُنتَهي عِلْمِه! فَليس لِعِلْمِه مُنتَهى، و لكن قُل مُنتَهى رِضاه.[۱]

در **روایت اول**، محمد بن مسلم گوید: شنیدم که حضرت باقر عليه‌السلام فرمود: خدا بود و چیزی با او نبود. از اَزَل عالِم است به آنچه مُحقَّق و موجود شود.

پس علمش به موجودات پس از ایجاد آنها، مانند علم او است پیش از ایجاد.

این روایت شریفه، صریح است که ذات قدّوس عالِم است به اشیا قبل از کون و وجودِ اشیا، و به وجود و عدم اشیا تغییر ناپذیر است.

بدیهی است که مراد، علم حضوری به صُوَر ازلاً و ابداً و علم به موجودات به نحو کُلّی نیست.

و **روایت دوم**، صریح است که علم ذات مقدس حدّی و نهایتی ندارد.

بدیهی است که علم به صُوَر ازلیه، مُتناهی و علم به جزئیات هم برحسب انواع متناهی است.

[۷] و فیه مسنداً عن ابی جعفر الثانی عليه‌السلام فی روایة شریفة، قال:
فَقولُك «إنَّ اللهَ قَدير» خَبَّرتَ أنَّه لايُعجِزُه شيءٌ، فَنَفيتَ بالكَلمَةِ العَجْزَ وجَعَلتَ العَجْزَ سِواه؛ و كذلك قولُك «عالِمٌ» إنَّما نَفَيتَ بِالكَلَمَةِ الجَهْلَ.[۲]...

[۸] و فیه عن ثامن الائمة عليه‌السلام قال:
و إنَّما سُمِّيَ اللهُ عالِماً لأنَّه لايَجهَلُ شيئاً.[۳]

این [دو] روایت شریفه دالّ است که اطلاقِ عالم به ذات مقدس و اثبات علم به

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷، حدیث ۳؛ توحید صدوق، ص ۱۳۴، حدیث ۲؛ وسایل الشیعه، ج ۷، ص ۱۳۶، حدیث ۸۹۳۷.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۶ ـ ۱۱۷، ضمن حدیث ۷؛ توحید صدوق، ص ۱۹۳، حدیث ۷؛ نیز نگاه کنید به، احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۴۴۲.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۱، ضمن حدیث ۲؛ توحید صدوق، ص ۱۸۸، حدیث ۲؛ عیون أخبار الرضا عليه‌السلام، ج ۱، ص ۱۴۷، حدیث ۵۰.

معنایی که تصوُّر و توهُّم و تعقُّل شود نیست، بلکه نفی[۱] جهل است از ذات مقدس؛ و اطلاقِ قادر و قدیر به معنای مُتصوَّر ما نیست، بلکه فقط نفی عجز از ذات پاک است.

پس توهُّم اینکه اگر به معنایی که ما می‌فهمیم اطلاق نشود تعطیل لازم آید و یا اطلاقِ ضدِّ معنا است بر ذات، و هر دو، محال و [نشدنی است] از خیالات و توهُّماتِ بی‌اصل است.

بدیهی است به معنایی ـ که گفتیم که صریح روایات است ـ مستلزم هیچ اشکالی نیست؛ زیراکه محل اشکال در چگونگی علمِ ذات مقدَّس است که به نحو حصولِ صُوَر است یا حضور اشیا یا فهمیدن حقیقتِ علم خدا است؟! اما اینکه یقیناً علم دارد و دانا است به هرچیزی و جاهل و نادان نیست، مورد شُبهه و شک نیست.

مانند خالقیتِ ذات؛ چنانچه از علم به مصنوعیت اشیا یقین حاصل شود که خالق و صانعی هست اما کیفیت صُنع و فعل، قابل تصور و تعقل نیست.

[۹] فیه عن أمیرالمؤمنین عليه السلام فی خطبة شریفة:

کانَ رَبّاً إذ لامَربُوبَ، و إلهاً إذ لامَألُوهَ، و عالِماً إذ لامَعلُومَ.[۲]

[۱۰] فیه مسنداً عن أبی ابراهیم عليه السلام، فَکَتَبَ بِخَطِّه:

عالِمٌ إذ لامَعلُومَ، [و] خالِقٌ إذ لامَخلُوقَ، و ربٌّ إذ لامَربُوبَ؛ و کذلك یُوصَفُ رَبُّنا، و فوقَ ما یَصِفُه الواصِفُون.[۳]

این دو روایت مبارکه، صریح است که ذات مقدس در مرتبهٔ ذات جامع جمیعِ کمالات و خالق و ربّ و إله و عالم بوده در هنگامی که مخلوق و مربوبی و معلومی نبوده است.

اگر گویند: مراد نبودنِ معلومات است در مرتبهٔ ذات بالضروره.

---

۱. در متن به جای «نفی»، «نهی» چاپ شده است.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۹، حدیث ۴؛ توحید صدوق، ص ۳۰۹، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۱۶۶، حدیث ۱۰۴.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۱، حدیث ۶؛ توحید صدوق، ص ۵۷، حدیث ۱۴ (در این مأخذ از امام رضا عليه السلام روایت شده، با فزونی این عبارت: «و إلهٌ إذ لامألوه»، چنان‌که در حدیث (۱۹) خواهد آمد)؛ بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۱۶۶، حدیث ۱۰۶.

[گوئیم: این معنا] توهُّمی و تأویلی است بلا دلیل؛ زیرا بدیهی است معلول در مرتبهٔ علت نیست.

شاهد یقینی اثباتِ اُلُوهیت است و نفی مألوهیت است؛ زیراکه مألوه به هر معنی که باشد نفی آن از معلولیت (که از لوازمِ ذاتِ علت است) ممکن نیست. بدیهی است قوامِ وجودِ معلول، همیشه به علت است.

اگر مراد از «اُلُوهیت» معبودیت باشد ازلاً هست، اگر مراد مَلْجَأ و پناه باشد نیز هست و اگر وَلَه و حیرت باشد [نیز] هست. پس هیچ شکی نیست که مراد، نفی حقیقی مخلوق و مربوب و معلوم است.

[۱۱] فیه، مسنداً عن جعفر بن محمد بن حمزه قال:

كَتَبتُ إلى الرَّجُل عليه السلام أسألُه أنَّ مَواليك اخْتَلفُوا فِي العِلْم؛ فقال: بَعضُهُم لَم‌يَزلِ الله عالِماً قَبْلَ فِعْلِ الأشياء، وقال بَعضُهُم: لانقُولُ لَم‌يَزلِ الله عالِماً؛ لأنَّ مَعنى يَعْلَم يَفْعَل، فإن أثْبَتْنا العِلْم فَقَد أثْبَتْنا فی الأزل معه شيئاً! فإن رأيْتَ جَعَلَنِي الله فِداك أن تُعلِّمَني مِن ذلك ما أقِفُ عَليه و لاأجُوزُه؟ فَكَتَبَ عليه السلام بِخَطِّه: لَم‌يَزلِ الله عالِماً، تبارك و تعالى ذِكْرُه.[۱]

مفاد روایت شریفه این است که: آیا خدا قبل از خلقتِ اشیا عالم است یا نه؟ که اگر عالم باشد لازم آید با ذات مقدس شیء و معلولی باشد؛ زیراکه معنی علم «فعل» است (یعنی اگر گفته شود: علم، یعنی فعل).

حضرت در جواب نوشتند: خداوند همیشه عالم است.

بدیهی است توهُّم این است که علم، معلومی لازم دارد اگر در اَزَل عالم باشد معلوم نیز هست. پس قبل از خلقت دو شیء است، گرچه در یک مرتبه نباشند.

از این حدیث، ظاهر می‌شود که حدوثِ اشیا و واحدیت و فردانیت ذات مقدس، از مسلَّمات بوده است.

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷ـ۱۰۸، حدیث ۵؛ بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۱۶۲، حدیث ۹۹.

این اندیشه که اگر علم ذات به اشیا قبل از خلقت باشد باید به صُوَر زایده یا صُوَر افلاطونی یا به تَقرُّر مَهیّات یا اَعیان ثابته یا اَمثالِ آن باشد، موجب سؤال و تحیُّر بوده؛ و معلوم می‌شود اِتّحاد علم و معلوم و عقل و معقول، نسبت به غیر ذات (و نسبت به مخلوقات) موردِ توهُّم نبوده است و إلاّ جواب واضح بود می‌گفتند: معلومات متحدند با ذات، یا «بسیط الحقیقة کل الأشیاء» و امثال این بیانات.

لذا در مقامِ نفی این تصوُّرات و توهُّمات، مکرر فرمودند: علم خدا بدون معلوم است (عالم بوده در ازل و شئ‌ای نبوده) و علم ذات مقدَّس به اشیا قبل از ایجاد، عین علم اوست پس از خلقت؛ و پی‌بردن به کُنه علم خداوند ـ مانند ذات خود خدا ـ از محالات است.[1]

[۱۲] فی التوحید مسنداً عن المُفضَّل عن أبی عبدالله عليه‌السلام:

إنَّ اللهَ ـ تبارك و تعالی ـ لاتُقْدَر قدْرتُه، و لایَقْدِر العِبادُ عَلی صِفَتِه و لایَبلُغُون کُنه عِلْمِه.[2]

[۱۳] و فیه[3] مسنداً عن ابی بصیر قال: سَمِعتُ أبا عبدالله عليه‌السلام یقول:

لَم یَزلِ الله ـ جَلّ اسمه ـ عالِماً بذاتِه و لامَعلُومَ و لَمیَزل قادراً بِذاتِه و لامقدورَ.[4]

---

۱. از این حدیث شریف، نفی مبانی قوم در اعتقاد به اعیان ثابته، و صُوَر زائده بر ذات، و ماهیاتِ مُتقرَّره، و همچنین علم اجمالی در عین کشف تفصیلی (بسیط الحقیقة کل الاشیاء) و... استفاده می‌شود؛ زیرا در صورتی که یکی از آن مبانی پذیرفته بود استیحاش از لزوم وجود شیء با حق تعالی، قبل از خلقت معنا نداشت.
نیز امام عليه‌السلام در پاسخ باید می‌فرمود: در وجود شیء مع الله، قبل از خلقت، محذوری نیست.
همچنین با توجه به پذیرش اصلِ اتّحاد عاقل و معقول، مبنای «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و اصل «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» ثابت می‌شد و از این طریق، محذور و مشکل دفع می‌گشت. لیکن امام عليه‌السلام به این کیفیت‌ها محذور و مشکل را دفع نفرمودند، بلکه فرمودند: علم الهی بلامعلوم است.
بنابراین صُوَر مُرتَسَمه و اَعیان ثابته و قاعدهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» و... نفی گردیده است. (س).

۲. توحید صدوق، ص ۱۲۸، حدیث ۸؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۳۰۶، حدیث ۴۴.

۳. روایت به این صورت در توحید صدوق یافت نشد بلکه در امالی طوسی آمده است.

۴. امالی طوسی، ص ۱۶۸، حدیث ۳۴؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۶۸، حدیث ۱۱.

صریح این دو روایت [این] است که: علمِ ذات مقدَّس، مفهوم و معلوم و معقول احدی نیست؛ و ذات پاکِ او عالم است قبل از خلقت بـدون مـعلوم، و قـادر است بدون مقدور.

[۱۴] فی التوحید مسنداً عن الصادق عليه‌السلام:

و الله نورٌ لاظَلامَ فیه، و حَيٌّ لامَوتَ له، و عالِمٌ لاجهلَ فیه، و صَـمَدٌ لامَدخلَ فیه، رَبُّنا نُورِيُّ الذّات، حَيُّ الذّات، عالِمُ الذّات، صَمَدِيُّ الذّات.[۱]

[۱۵] عنه مسنداً عن جابر عن الباقر عليه‌السلام قال:

إنَّ الله ـ تبارك و تعالی ـ کانَ و لاشيءَ غَیرُه؛ نُوراً لاظَلامَ فیه، و صادِقاً لاکِذْبَ فیه، و عالِماً لاجَهْلَ فیه، و حَیاتاً لامَوتَ فیه، و کذلك هو الیومَ، و کذلك لایَزالُ أبداً.[۲]

و به این مضمون، روایاتِ متعدد است که صـریح در مُـدّعا است؛ و روایت دوم اشاره است به اینکه ذات مقدَّس، علمش قبل از اشیا مانند علم اوست پس از خلقت اشیا؛ خلقت و وجود اشیا، موجبِ تغیُّر و تغییری در ذاتِ مقدس نخواهد بود.[۳]

[کما] فی التوحید لَمیَزَلِ الله رَبُّنا و العِلْمُ ذاتُه و لامَعلُومَ، تا آخر روایت.[۴]

[۱۶] فی التوحید مسنداً عن حَمّاد بن عیسی قال:

سألتُ ابا عبدالله عليه‌السلام فقلتُ: لَمیَزل الله یَعلَمُ؟

قال: أنّی یَکونُ یَعلَمُ و لامَعلُومَ.

---

۱. توحید صدوق، ص ۱۴۰، حدیث ۴.

۲. توحید صدوق، ص ۱۴۱، حدیث ۵؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۶۹، حدیث ۱۳.

۳. چنان‌که این مضمون در روایت (۱۸) خواهد آمد، بنابراین ذیل این حدیث: «و کذلک هو الیوم...» مرتبط به «لاشیء غیره» نیست، بلکه متعلّق به جملات دیگر است، اعمّ از اینکه «کان» تامّه و «نوراً» حال برای فاعل «کان» باشد، یا اینکه «کان» ناقصه «و لا شیء غیره» جملهٔ معترضه و «نوراً» خبر «کان» باشد (دقت کنید).

۴. رجوع کنید به حدیث (۱۳).

قال: قلت: فَلَم‌يَزل الله يَسمَعُ؟
قال: أنّى يَكُونُ ذلك و لامَسمُوعَ.
قال: قلت: فَلَم‌يَزل يُبصِرُ.
قال: أنّى يَكوُنُ ذلك و لامُبصِرَ.
ثم قال: لَم‌يَزل الله عَلِيماً سَمِيعاً بَصِيراً ذاتٌ عَلاّمةٌ سَميعةٌ بَصيرةٌ.[۱]

واضح است روایت مبارکه ـ که پس از نفی اثبات فرمودند ـ مراد، اثباتِ علم است و نفی معلوم به تمامِ معانی که تصوُّر شود.

[۱۷] فی التوحید عن ابن مُسكان قال:
سألتُ ابا عبدالله عليه‌السلام عن الله ـ تبارك و تعالى ـ أكان يَعلَمُ المكانَ قَبْل أن يَخلُقَ المكانَ؟ أم عَلِمَه عِند ما خَلَقَه و بَعْد ما خَلَقَه؟
فقال عليه‌السلام: تَعالى الله، بل لَم‌يَزل عالماً بالمكان قَبْل تَكْوِينه كعِلمه به بَعْد ما كَوَّنَه، و كذلك عِلْمه بجميع الأشياء كَعِلْمه بالمَكان.[۲]

[۱۸] عنه مسنداً عن محمد بن مُسلم عن ابی جعفر عليه‌السلام قال:
سَمِعتُه يقول كانَ الله و لاشيءَ غَيرُه، و لَم‌يَزل عالماً بما كَوَّنَ؛ فَعِلْمُه به قَبْل كَوْنِه كَعِلْمه به بَعْد ما كَوَّنَه.[۳]

[۱۹] عنه مسنداً عن ثامن الائمة عليه‌السلام فی كتابه [إلی فتح بن يزيد الجُرجانی] إلی أن كَتَبَ عليه‌السلام:
عالِمٌ إذ لامَعلُومَ، و خالِقٌ إذ لامَخلُوقَ، و ربٌّ إذ لامَربُوبَ، و إلهٌ إذ لامَألُوهَ، و كذلك يُوصَفُ ربُّنا و هو فوقَ ما يَصِفُه الواصِفُون.[۴]

---

۱. توحید صدوق، ص ۱۳۹، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۷۲، حدیث ۱۹.
۲. توحید صدوق، ص ۱۳۷، حدیث ۹؛ بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۴۷، حدیث ۲۵.
۳. توحید صدوق، ص ۱۴۵، حدیث ۱۲؛ بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۸۲، حدیث ۶۱.
۴. توحید صدوق، ص ۵۷، حدیث ۱۴؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۲۸۵، حدیث ۱۷.

[۲۰] فی التوحید عنه علیه السلام :

له مَعْنی الرُّبُوبیّة إذ لامَربُوبَ، و حَقیقَةُ الإلهیّة إذ لامَألُوهَ، و مَعْنی العالم و لامَعلُوم، و مَعْنی الخالق و لامَخلُوق، و تأویلُ السَّمع و لامَسمُوع.[۱]

در این روایت، تصریح فرمود به «معنی الربوبیّة» و «حقیقة الألوهیّة» تا توهُّم نشود که این کمالات ـولو به نحوی از اَنحاء ـ دارای مُتعلِّق و معلوم و مخلوق می‌باشند.

فی التوحید، عن الرضا علیه السلام قال:

إنَّ الله تعالی هو العالم بالأشیاء قَبْل کون الأشیاء.
إلی أن قال: فَلَم‌یَزل الله ـعزّوجلّـ عِلْمُه سابقاً للأشیاء قدیماً قَبْل أن یَخلُقَها، فَتبارك [رَبُّنا] و تَعالی عُلُوّاً کَبِیراً خَلَقَ الأشیاء و عِلمُه بها سابقٌ لها کما شاء؛ کذلك لَم‌یَزل ربُّنا عَلِیماً سَمِیعاً بَصِیراً.[۲]

اگر کسی توهُّم کند که مراد، نفی معلوم بالعرض است ـکه عبارت از وجود عینی اشیا است ـ نه معلوم بالذات که عبارت از صُوَر علمیه یا صُوَر افلاطونیه یا غیر آنها باشد؛ یعنی معلوم یا معلوم بالذات است یا معلوم بالعرض؛ معلوم بالعرض، وجود اشیا و اعیانِ خارجیه است و معلوم بالذات، حقیقتی است که به واسطهٔ او علم به اشیا خارجیه حاصل شود و آن، عبارت از صُوَر یا عین اشیای خارجی است به وجود بسیط اجمالی متحد با ذاتِ عالم.

این توهُّم باطل و بی‌اساس است؛ زیراکه:

اولاً: این بیان، اصطلاحی است از متأخرین حتی در کلام قدمای از فلاسفه نیست.[۳]

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۸، ضمن حدیث ۲؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۵۲، حدیث ۵۱.

۲. توحید صدوق: ۱۳۶ـ۱۳۷، حدیث ۸. چون این حدیث قسمتی از حدیث شمارهٔ (۱) بود، و به نظر می‌رسید که در چاپ کتاب به اشتباه تکرار شده، شمارهٔ مسلسل برای آن نیاوردیم؛ منابع دیگر این حدیث را در پانویس حدیث (۱) ببینید.

۳. «معلوم بالذات» همان مسئلهٔ وجود ذهنی است که استاد مطهری در تاریخچهٔ آن می‌فرماید: این مسئله ←

ثانیاً: قولِ فلاسفه، نفی معلوم بالعرض هم نیست؛ زیرا به قول آنـان عـلم، عِـلّی است و انفکاک معلول از علت محال است، به همین اصول گویند موجوداتِ عالم، قدیم است.

و اما نسبت به اشخاص، علم به طور کلی است؛ لذا صُوَر حاکیه از اشیا را «صُوَر علمیه» گویند نه «معلوم بالذات» و اگر معلوم باشد به علم، محتاج به صور علمیهٔ آخر است بالاخره منتهی شود به علم ذات.

تطبیق اصطلاح با روایات، تأویل کلامِ متکلِّم، و مـتکلِّم را بـه خـروج از طـریقهٔ عقلایی منسوب کردن است.

ثالثاً: معلوم بالذات و معلوم بالعرض، نسبت به مُجرَّدات و عقول و نفوس ـ بلکه به کلیهٔ موجوداتی که مسبوق به عدم نیستند ـ معنایی ندارد؛ زیراکه یک موجود بیش نیست و آن حضور صور اشیا یا نفس اشیا است نزد عالم؛ مگر مراد اضافهٔ اِشـراقـیهٔ ذاتِ عالم باشد نسبت به موجودات؛ و این قول، نزد دسته‌ای از حکمای اشراق عین علم است نه معلوم![1] معلوم، نفس حقایق اشیا است.

و این توجیه، بالأخره سازش با اَقوال ندارد مگر به مشرب وحدت وجود، و کلام در آن گذشت.[2]

علاوه صریح روایات این است که: علمِ «حضرت حق» بدون معلوم می‌باشد قبل

← در یونان قدیم وهمچنین در دوره‌های اوّل فلسفهٔ اسلامی به صورت یک مسئلهٔ مستقل مطرح نبوده است و در تمام کتب فارابی و بوعلی حتّی لفظ وجود ذهنی نیست، تا چه رسد به اینکه بابی تحت این عنوان باشد، و به نظر می‌رسد برای اولین بار فخررازی و سپس خواجه نصیر این بحث را مطرح کـرده است (نگـاه کـنید بـه، مجموعهٔ آثار شهید مطهری، ج ۹، ص ۲۱۷).

در میزان المطالب (۲۷۷ ـ ۲۷۸) ادلّهٔ اثبات وجود ذهنی اصطلاحی که اساس بسیاری از مطالب حکما در علم حصولی، و مبنای مسئلهٔ اتحاد عقل و عاقل و معقول است مورد نقد قرار گرفته، و در این کتاب (بیان الفرقان) نیز در مسئلهٔ شناسایی روح اشاراتی به بی‌اساس بودن این اساس شده است.

۱. شرح منظومه، ج ۱، ص ۴۸۷.

۲. رجوع کنید به، ص ۲۶۴ ـ ۲۶۷.

از خلقت اشیا، ولی قول فلاسفه انکار علم قبل از اشیا و اثبات قِدَمِ اشیا است؛ چنان‌که صدرالمتألهین تصریح به این اشکال فرموده.[1]

علاوه، سؤالات در روایات صریح است که همین توهُّمات بوده که مُکرَّر سؤال می‌کردند؛ مخصوصاً در روایتی که می‌گوید: به هشام گفتم که، علم [خدا] مُساوق با وجود اشیا و بعد از وجود اشیا است؟! حضرتش رَدّ فرمود.[2]

علاوه، ائمه علیهم‌السلام بیاناتی فرموده‌اند که از برای این توهمات و خیالات، موردی نماند.

[۲۱] عن الخرائج، عن ابی هاشم الجعفری

قال: سَألَ محمد بن صالح الارمنی ابا محمّد علیه‌السلام عن قول الله تعالی ﴿ يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾[3]

فقال: هل يَمحُو إلاّ ما كانَ و هل يُثبتُ إلاّ ما لَم‌يَكُن؟![4]

فقلتُ: فی نفسی هذا خلافُ قول هشام بن حكم أنَّه لايَعلَم بالشیء حتّی يَكُون!

فَنَظَرَ علیه‌السلام إليَّ فقال: تَعالي الجَبّار العالمُ بالأشياء قَبْل كونها.

قلتُ: أشهَدُ أنَّك حُجَّةُ الله.[5]

در دلائل حمیری، مضمون همین روایت منقول است. با مختصری زیادی در عبارتِ آن، چنین است:

تَعالی الجَبّار العالمُ بالأشياء قَبْلَ كونها؛ الخالقُ إذ لامَخلُوقَ، و الرَّبُّ إذ

---

۱. همان.

۲. به روایت شماره (۲۱) رجوع شود.

۳. سورۀ رعد (۱۳)، آیۀ ۳۹.

۴. بیانِ امام صادق علیه‌السلام دربارۀ این آیه در «اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۷، حدیث ۲» چنین است: هل یمحی إلّا ما کان، و هل یُثبت إلاّ ما لم‌یکن؟!

۵. الخرائج و الجرائح، ج ۲، ص ۶۸۷ـ۶۸۸؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۹۰، حدیث ۳۳؛ نیز نگاه کنید به، کتاب الغیبه (شیخ طوسی)، ص ۴۳۰، حدیث ۴۲۱.

لامَربُوبَ، و القادرُ قَبلَ المَقدُور عَليه.

فقلتُ: أشهَدُ أنَّك وليُّ الله و حُجَّتُه، و القائمُ بقسطه، و أنَّك عَلي مِنهاج أميرالمؤمنين عليه‌السلام و عِلْمِه.[1]

[۲۲] عن العيّاشي، عن داود الرَّقي:

قال: سألتُ أبا عبدالله عليه‌السلام عن قول الله عزوجل ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ﴾[2]

قال عليه‌السلام: إنَّ اللهَ هو أعلَمُ بما هو مُكَوِّنُه قَبْل أن يُكَوِّنَه و هم ذَرّ، و عَلِمَ مَن يُجاهد مِمَّن لايُجاهد؛ كما عَلِمَ أنَّه يُميتُ خَلْقَه قَبْل أن يُميتَهم و لَم‌يَرهم موتهم و هم أحياء.[3]

مفاد روایت

حضرت فرمود: خدا داناتر است به چیزی که خلق فرمود قبل از آنکه آن را خلق کند، عالم بوده به کسانی که جهاد کنند درحالی‌که دارای وجود ذَرّی بودند در عـالم ذَرّ؛ چنانچه دانا است که می‌میراند خلق را، قبل از آنکه بمیراند و ندیده است ایشان را مُرده، درحالی‌که زنده هستند.

روایت مبارکه، صریح است در علم بلامعلوم؛ زیرا فرمود عالم به مُردگی آنهاست درحال زندگی آنان، درحال زندگی آنها را مرده ندیده است (اشاره است به اینکه بصر و دیدن، در وجود خارجی گفته شود و موتِ آنها وجود خارجی نداشته است).

---

۱. الثاقب فی المناقب (ابن حمزه طوسی)، ص ۵۶۷، حدیث ۵۰۷؛ کشف الغمّه، ج ۳، ص ۲۱۵ (و در چـاپی، جلد ۲، ص ۴۱۹)؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۹۰، حدیث ۳۴. این حدیث در نسخه‌ای که از دلائل الإمامة موجود است نیامده، و علامه مجلسی به واسطهٔ کشف الغمّه از دلائل نقل کرده؛ و براساس تحقیق علامه آقابزرگ تهرانی در الذریعه (ج ۸، ص ۲۴۴ ـ ۲۴۸) نسخهٔ کامل این کتاب پس از عصر سید بن طاووس از بین رفته است.

۲. سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۱۴۲.

۳. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۱۹۹، حدیث ۱۴۷؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۹۰، حدیث ۳۵ (در این مأخذ به جای «مَوتَهم»، «مَوتی» ثبت شده است).

[۲۳] عن امیرالمؤمنین علیه‌السلام فی خطبة إلی أن قال:
کان ربّاً إذ لامَربُوبَ و إلهاً إذ لامَألُوهَ و عـالِماً إذ لامَـعلُومَ و سَـمِیعاً إذ لامَسمُوعَ.[۱]

این بیانات شریفه، صریح است که علم ذات مقدس به خلافِ علم خلق است. علمِ ذات مقدَّس، مُنزَّه است از احتیاج به معلومِ عارض بر ذات، یا مُنفصلِ قائم به ذات.

[۲۴] عن العلل مسنداً عن الباقر علیه‌السلام:
یا ابراهیم، إنَّ الله ـ تبارك و تعالی ـ لَم‌یَزل عالماً قَدیماً، خَلَقَ الأشیاء لا مِن شیء؛ و مَن زَعَم أنَّ الله ـ تعالی ـ خَلَقَ الأشیاءَ مِن شیء، فَقد کَفر.[۲]

[۲۵] فی الصحیفة السجادیة:
و أنتَ الله لا إله إلاّ أنت الَّذی أنشَأتَ الأشیاء مِن غَیر سِنْخ، و صَوَّرتَ ما صَوَّرتَ مِن غَیر مِثال، و ابْتَدعتَ المُبتَدَعات بلا احتذاء.[۳]

[۲۶] فی الدعاء الیمانی:
لأنَّك أنتَ الله الَّذی لا إله إلاّ أنتَ، لَم‌تَغب[۴]؛ و لاتَغِیبُ عَنك غائبةٌ، و لاتَخفی عَلیك خافیةٌ، و لَن‌تَضِلَّ عنك فی ظُلَمِ الخَفیّات ضالةٌ؛ إنَّما أمْرُك إذا أردتَ شَیئاً أن تقولَ له کُن فَیکُون.[۵]

در **روایت اول** می‌فرماید: خدا همیشه عالم به اشیا است، خلق فرمود اشیا را نه از

---

۱. کافی، ج ۱، ص ۱۳۹، حدیث ۴؛ توحید صدوق، ص ۳۰۹، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۵۴، ص ۱۶۶، حدیث ۱۰۴.
۲. علل الشرایع، ج ۲، ص ۶۰۷، حدیث ۸۱؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۳۰، حدیث ۶.
۳. صحیفه سجادیه، ص ۲۱۱، دعای (۴۷) روز عرفه؛ اقبال الأعمال، ص ۳۵۱؛ مصباح کفعمی، ص ۶۷۱ (دو مأخذ اخیر با اندکی اختلاف).
۴. در متن بیان الفرقان به جای «لم‌تغب»، «تغیب» آمده است، لکن این عبارت در مآخذ و نسخه‌های مختلف حرز یمانی یافت نشد.
۵. مهج الدعوات، ص ۱۰۸؛ نیز نگاه کنید به، البلد الأمین، ص ۳۴۵؛ بحارالأنوار، ج ۹۲، ص ۲۵۵.

شیء؛ و کسی که گمان کرده است که خدا خلق فرموده است اشیا را از شیء، به تحقیق کافر شده است.

و در **صحیفه** می‌فرماید: خدایی نیست جز تو خدایی که ابتدا فرمود[ه‌ای] در آفریدن اشیا از غیر اصل و ریشه، و صورت داده‌ای آنچه را که تصویر کرده‌ای بدون مانند و پدیدار و ظاهر فرموده‌ای تازه‌ها و نوها را بدون برابر کردن با شیء.[1]

در **دعا** می‌فرماید: پنهان از خلقی، و برتو هیچ چیز غایب و پوشیده و پنهان نیست؛ و پوشیده نمی‌شود از ذات مقدس تو ـ در تاریکی‌های پوشیده ـ گمشده‌ای.

این است امر تو که: چون اراده فرمایی شیئی را، می‌گویی از برای او: باش، پس می‌باشد.

[۲۷] فی الصحیفة الثانیة:

و خَلَقتَ الخَلْق بقُدرتك، و قَدَّرتَ الأمورَ بـعِلْمك، و قَسَّمتَ الأرزاقَ بِعَدلك، و نَفذَ فی كُلِّ شیء عِلْمك، و حارَت الأبصارُ دونَك، و قَصُرَ عنك طَرْفُ كُلِّ طارف، وكَلَّت الألسنُ عَن صِفاتك، و غَشِيَ بَصَرَ كُلِّ نـاظِرٍ نُورَك، و مَلأتَ بِعَظمتك أركان عَرشك، و ابْتَدأتَ الخلقَ عَلی غیر مثالٍ نَظَرتَ إلیه مِن أحَد سَبَقَك [إلی صَنعَةِ شَيءٍ مِنه][2].

می‌فرماید: به قدرتِ ذاتِ مقدَّس خود، خلق فرموده‌ای خلق را و به علم ذات مقدس خود، امور را تعیین فرموده‌ای و به عدلِ ذات مقدس خود، روزی را تقسیم فرموده‌ای؛ و علمِ ذاتِ پاک تو در همه چیز نافذ است، در برابر ذاتِ مقدسِ تو دیده‌ها سرگشته و حیران، و چشمِ هر بیننده از نظر به ذات تو فرومانده و عاجز است، و زبان‌ها از توصیفِ تو گنگ است. نورِ تو دیده‌ها را پوشیده، و به بزرگی خود ارکانِ

---

۱. یعنی: بدون پیشینه و طرح و زمینه و نمونه‌ای چیزها را آفریدی.

۲. مصباح المتهجد، ص ۶۸۹؛ اقبال الأعمال، ص ۳۵۸؛ البلد الأمین، ص ۲۴۶؛ بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۲۲۸؛ الصحیفة السجادیة الجامعة، ص ۳۳۲، دعای ۱۴۸؛ متن فوق قسمتی از دعای امام سجاد ﷺ در روز عرفه است و این دعا در صحیفهٔ أولی نیامده است، از این‌رو مؤلف ـ رحمه الله ـ آن را از صحیفهٔ ثانیه (شیخ حر عاملی) نقل کرده که چون این کتاب در دسترس نبود به مآخذ دیگر ارجاع داده شد.

عرش خود را پُرکرده‌ای، و خلق را بدون مثال و صورت سابقی ـکه احدی سبقت گرفته باشد بر تو [به ساختِ چیزی از آن] ـابتدا فرموده‌ای.

احدی از علمای بشر به این طریق مشی نکرده و مُتَنبّه نشده‌اند (چنانچه به اقوال گویندگان اشاره نمودیم) و از این مَشْی ظاهر می‌شود که گفتهٔ تمام علمای فلسفه و عرفان که علم را از صفاتِ ذاتِ اضافه ـیعنی صفتی که محتاج به معلوم است ـ دانسته‌اند، خطا است.

علم، مانند صفتِ قدرت و حیات و خلقت است؛[1] زیراکه بدیهی است اگر در ذات مقدس معلومی باشد مخلوق نخواهد بود؛ زیرا ازلی است و اَزلیّت، با جعل و خلقْ تنافی دارد، گرچه قائم به ذات و لوازم ذات بوده و در مرتبهٔ ذات نباشد.

چنان‌که دیده شد، در روایاتِ مبارکات، علم را در شمارِ قدرت و حیات و خلاّقیت درآورده[2] و در مقامِ تفهیمِ علم، تشبیه به حیات و قدرت فرموده‌اند.

این است مستفاد از قرآن و روایاتْ بدون هیچ شک و تردید.

بدیهی است فهمِ حقیقتِ علمِ ذات مقدس ـمانند قدرت و حیاتِ او ـاز عهدهٔ عقل و روح خارج است (چنانچه در معرفتِ ذات مقدس، دانسته و تذکر داده شد).

تفکُّر در حقیقتِ علم، مساوق با تفکُّر در ذات است (و محالیّتِ آن دانسته شد) و بدیهی است هرکه در مقامِ تعقُّل و تصوُّر و بحث بر آمده، البته امری را تصوُّر کرده و بالأخره به یکی از اقوالی که نقل کردیم، منتهی شده است.

نهایتِ فکر بشر همان است که نقل نمودیم.

خلاصه، این تصوُّرات از باب ناچاری و بیچارگی است؛ زیرا مسلّم دانسته‌اند که خدا بایستی عالم باشد؛ چون این خلقت مشهود، از خالقِ بی‌علم نشاید.

---

۱. مقصود از خلقت، قدرت بر خلق و کمال خلاقیّت است؛ چنان‌که حضرت رضا علیه السلام فرمود: «له ... معنی الخلق إذ لامخلوق» (نگاه کنید به، روایت شمارهٔ ۲۰).

۲. نگاه کنید به، روایتِ ۱۹ و ۲۰ و ذیل روایت ۲۱.

بعد از تسلیمِ عالمِ بودنِ ذات مقدس، در مقام برآمدند که چگونه است علم او؟! هرکس در مقامِ تصویر و تصوُّر، احتمال و قولی را اختیار کرده و آن تصوُّر، نزد دیگری مورد اشکال شده و تصوُّرِ دیگر نموده و علمِ ذاتِ مقدس را مطابق فهم و نظر خود بیان کرده است؛ لذا هر استادِ بعدی با استادِ قبلی مخالفت نموده است.

صدرالمتألهین ـ که از فلاسفه و عرفای عصر اخیر است ـ پس از نقلِ تمامِ اقوال و ردّ و ایراد و اشکال، اثباتِ وحدت، و مطلقاً انکارِ دوئیَّت کرده؛ یعنی خداوند خودش عالم است و خودش معلوم، خودش خالق است و خودش مخلوق، خودش شاهد است و خودش مشهود است.[1]

و آنچه ممکن است از معرفتِ ذات وصفات و فعل، اثبات است بدون تشبیه؛ و مراتبِ «معرفتِ تام» منحصر است به معرفتْ به خودِ ذات مقدس.

در مقامِ معرفتِ اثبات بدون تشبیه، اشاره شد به کلمهٔ مبارکهٔ الهیه ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾؛[2] [آیا کسی که (کائنات و موجودات را) آفرید، نمی‌داند (و به چگونگی آفرینش ناآگاه است)؟!(این پنداری است) و او لطیف (و بسیار لطافت‌نگر و نازک بین) و خبیر (و از هر نظر آگاه و دانا) است].

پس از آنکه مسلّم شد که عالَم ـ به تمام جهات ـ مصنوع و مخلوق است و خلقتِ وی از روی تدبیر و حکمت و اِتقان است لابُدّ این موضوع، دلالت کند که «صانع» عالِم است؛ و اگر «علم» عینِ ذات و بلامعلوم نباشد باید ملتزم شد به صُوَرِ زایده، یا حقایق موجود با ذات مقدسِ مَبْدأ متعال، یا انکار و نفیِ خالق و مخلوق.

خلاصه، باید مُلتزِم به تشبیه یا نفی شد.

علاوه، دانسته شد که برهان حقیقی بر این سخن‌ها نیست! نظر به اینکه «مَبْدأ» باید عالم باشد و [بر اساس اینکه] «علم» صفت ذی الاضافه و محتاج به معلوم است،

---

۱. نگاه کنید به، ص ۲۶۳ ـ ۲۶۵.

۲. سورهٔ ملک (۶۷)، آیهٔ ۱۴.

تصوُّراتی نموده و احتمالاتی داده‌اند؛ چون این تصوُّرات و احتمالات، خلاف قرآن و برهان است، پس صرفِ‌نظر از آنها اَوْلی و اَلْیَق است.

[تقریب علم بلامعلوم]

چنان‌که معلوم شد، فهمِ علم بلامعلوم و حقیقت و کیفیتِ آن (که صریح روایات است) نسبت به «ذاتِ مقدَّس» محال و ممتنع است، لکن برای تقریب اذهان چهار وجه بیان می‌کنم:

وجه اول

تأمُّل در تذکُّر و نسیان است. انسان پس از مشاهده و علم به اموری، غالباً آن را فراموش می‌کند و پس از مدتی متذکِّر می‌گردد و می‌داند آنچه را که متذکِّر شده همان است که دیده و می‌دانسته.

و این علم، اجمالاً بدون وجود معلوم و صورت است و از کمال علم این است که شیء را در مرتبهٔ وجودِ آن ادراک [می]کند و پس از معدوم شدن آن شیء، هر وقت متذکِّر شد آن را در ظرف وجودش می‌بیند.

و قول به اینکه: این صُوَر اگر جزئی باشد در خزانه و آلاتِ دماغی است و اگر صور معقولات و کلیات باشد در عقلِ فَعّال ثابت و موجود است، احتمالی است که از ناچاری و اضطرار داده‌اند و امری وجدانی نیست و برهانی هم که منتج یقین باشد ندارند.

از آنجایی که مسلم است تذکّر، عینِ معلومات سابق است، ناچار شده بگویند در محلی ثابت است که اگر نفس مُتوجِّه آن محل شود به آن صُوَر عالم گردد و اگر متوجه نباشد ناسی است.[1]

چون این قول وجدانی و برهانی نیست، شیخ اشراق این احتمال را باطل می‌داند و عالَمِ مِثال مُنفصِل را احتمال داده، می‌گوید: این صُوَر، در «عالَمِ مِثال» ثابت و موجود است.[2]

---

۱. نگاه کنید به، شرح منظومه، ج ۲، ص ۷۷۰.

۲. انواریه (شرح حکمة الإشراق)، ص ۱۳۵ـ۱۳۶.

بدیهی است این احتمال هم وجدانی نیست و برهانی هم ندارد؛ و اگر چنین بود، هرکس وجدان می‌کرد و مشاهده می‌نمود.

و لذا دسته‌ای از عرفا می‌گویند: نفس، این صُوَر را ایجاد کند و صُوَر، موجودند به وجودِ اجمالیِ بسیط.

این احتمال هم بر خلافِ وجدان و بدون برهان است؛ زیرا چون رجوع به نفس کنیم می‌دانیم که این صُوَر عینِ نفس نیست.

و شاهد بر اینکه این صُوَر، موجود در نفس نیست و عینِ نفس هم نیست این است که: چه بسا امری را شخص می‌خواهد متذکِّر شود نمی‌تواند، و امری را نخواهد متذکِّر شود متذکِّر می‌گردد.

خلاصه، تأمُّل دقیق، ما را می‌رساند که علم است بلامعلوم، و این، از خصوصیات و کمالِ علم است و انسان به این کمال، ممتاز است.

وجه دوم

بدیهی است کمالِ انسان به نورِ علم است و از جمله کمالات علمی انسان علم به معدومات و ممتنعات است (مانند علم به امتناعِ اجتماع ضِدَّین و نقیضین، و امتناع شریک از برای خداوند، یا نبودن ضِدّ و نِدّ از برای ذاتِ مقدس) واضح است که از برای معدوماتْ احکام نفی و اثبات می‌باشد و نیز واضح است که این احکام، احکامِ واقعیه حقیقیّه است نه صرفِ اعتبار و امر انتزاعی.

بدیهی است که واقعیتِ ثبوتی و وجودی در معدومات و ممتنعات، محال و خلف است؛ زیرا فرض، در معدومات و ممتنعات می‌باشد. پس [از این سخن که] واقعیتِ این احکام به نفسِ لاواقعیتِ آنها باشد ـ نه به واقعیت موضوع و محمول در نفس ـ واضح می‌شود که نفسِ لاواقعیت و عدم و ممتنع، به نورِ علم مکشوف و ظاهر است در مرتبهٔ عدم واقعیت.

به تعبیر دیگر، همان طور که واقعیت و وجود و ثبوت، به نورِ علم ظاهر است، نقیض و عدم و لاواقعیت نیز به وی مکشوف است؛ و این از کمال نور علم است که

واقع و لاواقع، و وجود و عدم در مرتبهٔ واحده به او مکشوف و روشن است.

پس حقیقتِ علم، در آنچه گفتیم (بدون فرق بین عدمِ مطلق و عدمِ خاص) بلامعلوم است.

و به واسطهٔ غفلت از این نکته، امر بر فلاسفه و حکما مشکل شده که اینها چگونه ادراک شوند و احکامی برای آنها ثابت گردد، با اینکه بالضروره عدم و ممتنع می‌باشد؟! لذا وجوهی برای رفع این اشکال گفته‌اند که خود خالی از اشکال و بحث و نظر نیست و نهایتِ تحقیق متأخرین این است که می‌گویند: موضوعات و محمولات و احکام، در «نفس» موجود و در «خارج» معدوم یا ممتنع باشند.

اشکال شده: محکوم به احکامِ ثابته در ذهن چگونه مطابق گردد با خارج؟

جواب گویند: فرق میان این دو، همان فرق میانِ حمل مفهومی و مصداقی به طور حملِ «هوهو» و «ذوهو» است؛ یعنی مفهومِ «عدم» به حملِ مفهومی، عدم و به حملِ مصداقی، وجود و موجود است.[1]

و این جواب، رفع مادهٔ اشکال را نکند؛[2] زیرا آنچه مصداق و موجود است ضد و نقیضِ آن است که محکوم به حکم است. چگونه تصوُّر ضدّ و نقیضِ شیء موضوع از برای حکمِ نقیض گردد؟! اگر نفسِ عدم و نیستی ادراک نشود، چگونه توان به صورتِ ذهنی و تصوُّر، حکم به اَحکامِ عدم کرد؟!

پس حلِّ اشکال منحصر است [در این] که [بگوییم:] علم، محتاج به وجود و ثبوتِ معلوم نیست. نهایت این است که: چون معلوماتِ انسان محدود می‌باشد، البته علمش به معدومات محدود است، لکن «ذات مقدس» چون عالم است بی‌حدّ و نهایت، و خالق و قادر است در تمام و کمال، علمِ ذات مقدس هم نسبت به مقدورات، بدون حدّ و نهایت و بلامعلوم است.

---

۱. نگاه کنید به، کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، ص ۶۷؛ شرح نهایة الحکمة (دروس استاد مصباح یزدی)، ج ۱، ص ۲۲۱، ۲۳۴.

۲. در متن به جای «نکند»، «بکند» چاپ شده است.

وجه سوم

در مبحث روح (به طریقی که مستفاد از آیات و روایات و مطابق با وجدان است) ذکر شد که روح ـ که عالِم و مدرِک است ـ غیر علم و معلوم است. علم، نوری است خارج از حقیقت انسان و روح، به ذات خودش ظاهر و مُظهر اشیا نیست؛ و معلومات، عبارت‌اند از حقایقِ اشیا؛ و اتّحادِ عقل و عاقل و معقول، خلافِ وجدان است.

بر این اساس، عالم یا صانعی که در علم به اشیا یا صنعتی در مرتبۀ کمال باشد (مانند طبیب ماهر یا فقیه کامل یا نجار کامل) به طور اجمال، عالم است به مسائل طب و فقه و اقسام نجاری.

پس از این مقدمه [می‌گوییم:] شخصی که در علمِ خاصّی در مرتبۀ کمال باشد یا صانعی که در صنعت دارای کمالِ مهارت و مَلَکه باشد پس از توجه، می‌یابد که به آن علم و تمام مسائل آن عالم است و دارای صنعت می‌باشد و حال آنکه مسائل آن علم و صنعت، نزد این شخصِ عالم نه حضور دارد نه حصول و ـ به هیچ وجه ـ صورتی از آن مسائل و صنعت موجود نیست؛ و این امر و مطلب، مُسلّم است.

امر دائر است که بگوییم: صُوَر علمیۀ عقلیّه ـ به نحو بساطت و جمع و اجمال ـ موجود است در عقلِ فَعّال، و صُوَر جزئیّه در خزانۀ خیال و وَهْم موجودند، یا مُتَّحدند با نفس (و عینِ نفس می‌باشد؛ در مرتبۀ عقل، عقل است و در مرتبۀ خیال، خیال می‌باشد) یا اینکه علم بلامعلوم را تصدیق کنیم.

وجهِ اول و دوم، برهانی و وجدانی نیست[1] و آنچه با وجدان سازگار است، همان

---

۱. با توجه به مطالبی که مرحوم استاد در این کتاب بیان کردند، حقیقتِ علم غیر از حقیقت نفس است و «نفس» عینِ علم نمی‌باشد، بلکه «نفس» عالمِ به علم و عاقلِ به عقل است (یعنی عالم است به وسیلۀ علم) و اتّحادِ عاقل و معقول و عالم و معلوم، وجهی ندارد.

نیز این نکته شایانِ ذکر است که: اتّحادِ عاقل و معقول، بر مبنای «اصالتِ وجود» و «وحدتِ وجود» استوار است، درحالی‌که برخی از فلاسفه از جمله ابن سینا مبنای فوق را نمی‌پذیرند (نگاه کنید به، اشارات، ج ۳، ص ۲۹۲).

←

علمِ بلامعلوم می‌باشد.

چون «انسان» حادث و مسبوق به عدم است، کمالاتِ [او] نیز مسبوق بـه عـدم است؛ و ذاتِ مبدأ متعال، کمالاتش ابدی و ازلی است و [به هـمین جـهت] عـلم او [نیز] ازلی و ابدی می‌باشد.

وجه چهارم

از مُسلَّماتِ فلسفه است که علم به اَسباب، مُوجب علم به مُسَبَّب (به فتح بای اول) است و از همین قاعده، علم مبدأ را به اشیا اثبات می‌کنند؛ یعنی کسی که عالم است به وجود آتش و سببیتِ آن را برای حرارت و سوزاندن با نبودنِ مانع [مـی‌دانـد] عـالم خواهد بود به وجودِ حرارت و سوزاندن؛ و این معنا در کلیات و جزئیات یکسان است.

و شک [شبهه‌ای] نیست که اگر علت و سـبب، تـدریجی‌الوجـود بـاشد (مـانند حرکات و اوضاع افلاک نسبت به اشخاص و جزئیات، به قول فلاسفه) مُسـبَّبات و معلومات نیز تدریجی‌الوجود خواهند بود.

بنابراین «معلوم» عین مُسبَّب (به فتح بای اول) است که معدوم است و سپس به وجود آید. پس مسلم است با علم به معدوماتی که موجود خواهند شد، مـعلوم در ظرف علم وجود ندارد.

نهایت امر، می‌گویند: «مبدأ» چون تام در علیّت و از تمامِ جهات بـالفعل است، ناچار تمامِ معلولات و معلومات موجود بالفعل و قدیم‌اند: از این جهت، اثباتِ قِدَمِ عالَم و اصول آن می‌نمایند.

← کسانی که به ابن سینا اشکال کردند، بر مبنای اصالت و وحدتِ وجود، اشکال کـردند (بـنگرید بـه، کـتاب «اتّحادِ عاقل به معقول» اثر مرحوم سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، با مقدمه و تعلیقات آقای حسن‌زاده آملی، ص ۹ـ۱۲؛ و کتابِ «حکمت الهی» اثر الهی‌قمشه‌ای، ص ۱۲۹ ـ ۱۳۰.

در «حکمت الهی، ص ۱۳۰» آمده است: پس «نفس» به وحدتِ خود، واجد همهٔ کَثَرات و «کثرات» همه در ذاتِ واحد متفرّدش مُنْطَوِی است. این، مقامِ کثرت در وحدت است. (س).

و اگر گفتیم: مبدأ متعال تام در فاعلیّت است، لکن فاعل بالقدرة و المَشیَّة و الإختیار است و عالَم حادث است مبدأ عالِم به اشیا خواهد بود قبل از اشیا بدون معلوم؛ و قِدَمِ عالم، مُضرّ به مقصود ما نیست؛ زیراکه نسبت به «حوادث یومی» به اتفاق، علم، بدون معلوم است ولو به نحو علم به کلی باشد.

نهایت امر این معنا، بر اساسِ «قِدَمِ عالَم» منحصر به حوادث یومی است و بنابه «حدوثِ عالم» به تمامِ مخلوقات.

پس علم ذات مقدس بدون معلوم است. پس از اینکه مسلّم است که ذاتِ مبدأ متعال اشیا را به ذاتِ خود خالق و قادر و عالم است قبل از خلقتِ اشیا، و به مشیت و قدرت و حریت ذات مقدس، خلق فرموده اشیا را، تصدیق علم ذاتِ مقدس به نفس ذات بدون ثبوتِ معلومات سهل است. عمدهٔ اشکال در معرَّفی ذاتِ مقدس و خالقیت و علّیت و کمال ذاتی او است.[1]

بالأخره برگشت نزاع و کلام به حدوث و قِدَمِ عالَم خواهد شد. اگر عالَم قدیم بود علم به مصنوعات از طریقِ اسباب، منحصر به جزئیات و حوادث یومی است؛ و اگر حادث بود نسبت به تمام اشیا، برهان جاری است.

در فرعِ دومِ توحید، بیان خواهد شد که اساسِ قرآن و سُنَّت و تمامِ انبیا و مِلّیین بر حدوثِ حقیقی تمامِ عالم است.

---

۱. وجود علم بلامعلوم بر مبانی فلسفی نیز مسلّم و قطعی است؛ زیرا در ارتباط با حوادث یومی ـ که تدریجی الوجودند ـ علم مبدأ متعال به آنها قبل از موجودیت و تحققشان قطعی است، گرچه به صورت علم کلی باشد.
بنابراین، بر همهٔ مبانی، علم بلامعلوم محقق است؛ زیرا علم به علت، مستلزم علم به معلول است؛ و روشن است که بر مبنای فلسفه ـ که به قِدَمِ اصول عالم معتقدند ـ علم بلامعلوم منحصر در ارتباط با حوادث یومیه خواهد بود.
بر اساس مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام که ذات مقدس حق در عین تامیت در فاعلیت، فاعل بالمشیّه و الإختیار است، علم بلامعلوم در ارتباط با همهٔ کائنات می‌باشد؛ زیرا جز «ذات حق متعال» همهٔ کائنات حادث‌اند و حوادث، به حوادث یومیه محدود نمی‌باشند. (س).

فرع دوم: گفتار در حدوث و قدم عالم

از مسائل مهمهٔ فروع توحید قرآن مجید و سنت سیدالمرسلین ﷺ اثباتِ قدرتِ تامه و مَشیَّت و اراده و اختیار ذات مقدس مبدأ متعال است و این یکی از مسائلی است که به آن، علمِ قرآن و انبیا ﷺ از علوم فلاسفه و عرفا ممتاز می‌باشد، به این اساس «بدء» و «بداء» یعنی حدوث و امکان تغییر و تغیُّر در عالَم (یعنی ماسوی الله تعالی) ثابت گردد؛ حدوثِ عالم به حدوث حقیقی ـ یعنی مسبوقیت به عدمِ واقعی ـ از علوم و خصائص قرآن مجید است.

مشهور بین فلاسفه و عرفا قِدَمِ عالم است؛ یعنی عالَمِ عقول و نفوس و افلاک و عناصر، قدیم‌اند. معلولِ ذات باری تعالی و لوازم آن می‌باشند و حوادث، منحصر به حوادث یومی ـ یعنی جزئیات ـ می‌باشند. این حوادث مستندند به حرکاتِ افلاک که آنها مستند به نفوس و عقول هستند، و نفوس و عقولْ معلولِ ذات مبدأ می‌باشند؛ و حوادث (ازلاً و ابداً) به سببِ حرکاتِ افلاک، حادث شوند.

و امکان تغییر و تبدیل در عالَم و اجزای آن ـ که در لسان شرع تعبیر به «بداء» شده ـ از لوازمِ اثباتِ قدرتِ تامه و مشیت و اراده و اختیار و حُرّیتِ ذات مقدَّس است [و] از خصائص علمِ قرآن، بلکه منحصر به مذاق شیعهٔ اثنی عشری می‌باشد و احدی از علمای بشری قائل به این امر نشده‌اند.

و تأویلات در این باب، ناشی از جهل به مذاق قرآن و سنت یا تدلیس در مقام تعلیم بشر و تعلُّم است؛ یعنی چون در حقیقت منکر مَشرب قرآن‌اند (و تصدیق به وی ندارند) لذا آیات را تأویل و مطابق با آرای خود نمایند.

﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴾؛[1]

[هرکه را خدا برایش نوری قرار ندهد، نوری برای او نیست].

---

۱. سورهٔ نور (۲۴)، آیهٔ ۴۰.

فلاسفه برای اثبات قِدَم عالم دلائلی اقامه کرده‌اند که مهم‌ترین آنها دو طریق است: یکی از راه نظر به علت، و دوم [از راه] نظر به معلول.

۱. در این طریق، بهترین بیانات آن است که شیخ الرئیس در اشارات فرموده[۱] که حاصل بیان این است:

اگر علت ـ در علیت ـ تمام باشد البته معلول واجب خواهد بود و اگر علت تام نباشد وجود معلول محال است؛ زیرا معلول (که عدم و وجود نسبت به ذاتِ او مساوی است) اگر بدون علت موجود شود ترجیح بلامرجح لازم شود و ترجیح بلامرجح باطل است؛ چون ذاتِ مبدأ تمام است در علّیت و حالتِ منتظره ندارد و [اَزَلی است] ناچار، معلول هم ازلاً موجود خواهد بود و عالَم قدیم است.

۲. از راه نظر به معلول می‌باشد.

نسبت به ممکنات، وجود و عدم مساوی است. پس ممکن برای وجودش محتاج به مرجح است (یعنی باید وجودش بر عدم ترجیح یابد تا موجود گردد) و آن مُرجِّح یا واجب و قدیم است و یا او هم ممکن و حادث.

اگر مرجِّح قدیم است یا ذاتِ مبدأ است یا غیر ذات و زاید بر ذات، و بودنِ شیء زاید بر ذات ـ به واسطهٔ امتناع تَعدُّدِ قُدما ـ باطل است پس مرجِّح، عین ذات حق است؛ اگر ذات حق در علّیت، تامّ است ممکنات هم ازلاً موجودند و اگر ذات حق در علیت، ناقص است وجود ممکنات محال است.

و اگر علت و مرجِّح، حادث و ممکن باشد خود محتاج به مرجِّح دیگر است تا منتهی شود به ذات واجب. پس ذات واجب، علّتِ ممکنات است و چون در علّیت، تامّ است ممکنات نیز ازلاً موجود باشند.

و اگر علّتِ ایجاد ممکنات اراده فرض شود، گویند:

اولاً: حدوثِ اراده باید به واسطهٔ حدوث داعی و غرض باشد.

---

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۱ و ۱۳۴.

ثانیاً: از حدوث اراده سؤال شود که علّتِ حدوثِ اراده قدیم است یا حادث؟ اگر قدیم باشد پس وجود اراده قدیم است، و اگر حادث باشد محتاج بـه عـلت است؛ بالأخره یا واجب گردد و یا حدوث او محال شود.

و اگر بگویند: داعی به تعطیلِ افاضه و جود،[1] مسبوق بودن معلول است به عدم! جواب دهند: این داعی در نهایت ضعف است.

و اگر گفته شود: شیء که در ذاتش ممکن و واجب به غیر است باید مسبوق به عدم و نیستی باشد! گویند: [این نیز] باطل است؛ زیرا ثابت شده که علتِ احتیاج معلول به علّت خود، امکانِ ذاتی اوست نه حدوث و نیستی و عدم.

در بیانِ فوق معلوم شد دلیل توقف دارد بر اینکه: جهتِ احتیاجِ ممکن به علت، امکان است نه حدوث، بدیهی است اگر علت و معلول ازلی باشند جـهتِ احـتیاج، امکان است و اگر معلول حادث و مسبوق به عدم باشد جهتِ احتیاج، نیستیِ واقعیِ خارجي است.

پس واضح است اینکه «مبدأ» علتِ تامه است و انفکاکِ علتِ تامه از معلول محال است، متوقف است بر مطلب دوم و بالعکس.[2]

و در مسئله اقسامِ علت و فاعلیت می‌گویند: که «مبدأ» فاعل بالعنایه است؛ یعنی علم مبدأ به اشیا در صدور اشیا کافی است (چنانچه در مسئله علم مفصّل گذشت).

و در مسئله قدرت و مشیت و اراده اثبات می‌کنند که: مشیت و اراده، عـینِ عـلم است و از برای این مفاهیمْ واقعیتی غیر علم نیست.

و در بابِ حدوث گویند: شیء حادثِ مسبوق به عدم و نیستی باید مسبوق به ماده و مدت باشد.

---

۱. به نظر می‌رسد کلمۀ جود عطف بر افاضه است، چنانکه از عبارت اسفار (ج ۸، ص ۳۰۹) استفاده مـی‌شود، اگرچه افاضۀ وجود هم بر اساس مبانی عرفان مناسب است.

۲. یعنی اگر علت احتیاجِ ممکن به علت، امکان است نه حدوث، این مطلب بر عدم انـفکاک عـلت از مـعلول متوقف است ـ که مطلب اول بود ـ پس دور لازم آید. (س).

۱. [مسبوق به] ماده، به جهت اینکه حادث قبل از وجودش ممکن است، ممکن محتاج است به حامل امکان؛ زیرا امکان قبل از وجودِ او حاصل است و امکان، صفت مستقل در خارج نیست و قدرتِ قادر بر ایجاد آن هم نیست، بلکه صفتِ اضافیه است و محتاج به موضوع می‌باشد. پس موضوع و حاملِ امکان «مادّه» است.

۲. [مسبوق به] مدت، به جهت اینکه از برای حادث و شیء مسبوق به عدم، قبل و بعدی است و چیزی که به او قبل و بعد پیدا شود خود، عدم نیست؛ زیرا «عدم» در «بَعْد» هم هست، و ذاتِ فاعل هم نباشد؛ زیرا فاعل، قَبْل و بَعْد، با ممکن هست. پس باید چیزی باشد که همیشه مُتجدِّد و مُتصرِّم باشد (یعنی وجود و عدم داشته باشد به نحو اِتّصال) و آن، حرکت است.

پس [حادث] محتاج به حرکت باشد و حرکت، محتاج به مُتحرِّک و موضوع است؛ و اتصال [یعنی حرکت] بایستی منقطع نباشد و آن، منحصر به حرکت دوری است.[۱]

پس از این بیان، به خوبی روشن شد که زمان و افلاک و عناصر قدیم‌اند.

این بیان، همان مختار مادِّیون است که دو امر را قدیم دانسته‌اند: ماده و حرکت.

در نهایت، فلاسفه الهی به مقدمات دیگر ثابت کنند که مادّه جسم بسیط است و باید دارای حرکتِ دوری باشد و «حرکت دوری» محتاج به مُتحرِّک غیرطبیعی است.

از این بیانات، واضح شد که قِدَم عالم را از چندین طریق ثابت کنند: در بابِ «مبدأ» از طریقِ تامیت علت ثابت نمایند، و در باب «علمِ مبدأ» از راه فاعلیت بالعنایه و العلم ثابت می‌کنند، و در باب «حدوث و قدم» از طریقِ احتیاج حادث به ماده و زمان، مُبرهَن سازند؛ و اثباتش در هر بابی مُتوقِّف بر بابِ دیگر است.[۲]

---

۱. توضیحاتی در این زمینه، در پی‌نوشت آینده خواهد آمد.

۲. زیرا تامیت علت ـ که تخلُّف از معلول نداشته باشد ـ در صورتی است که «علت» فاعل بالإراده نباشد، بلکه فاعل بالعلم باشد؛ چون اگر فاعل بالإراده و القصد باشد، فاصله میانِ آن و معلول ضروری است؛ چه اینکه قصد إلی الشيء و ارادهٔ شيء با موجودیتِ آن منافات دارد.

←

← در «شرح تجرید، ص ۱۷۱» آمده است:

...لأنَّ المختار إنَّما یَفعَلُ بواسطة القصد و الداعی؛ و القصد، إنَّما یَتوجَّهُ إلی ایجاد المعدوم، فکلّ أثر لمختار حادث....

در بحث «حدوث و قدم» به طور کلی سه نظر مهم ارائه شده است:

أ) ماسوی‌الله ـ چه مُجرَّد و چه مادی ـ قدیم است جز «حوادث یومیه» و این، نظر فلاسفهٔ مَشّاء است.

ب) عالَمِ مُجرَّدات، قدیم است و عالَمِ ماده، حادث است به حدوث جوهری و با «حرکت در جوهر» این سخن، نظر ملاصدرا است.

ج) ماسوی‌الله ـ از مُجرَّدات و مادّیات ـ همه مسبوق به عدم واقعی و حادث‌اند. این، عقیدهٔ عموم ادیان و مسلمانان است.

برای روشن شدن این نظر، بجاست سخن بعضی از بزرگان را بیاوریم:

شیخ انصاری ﷺ در «فرائدالأصول، ج ۱، ص ۵۷» بحث قطع، می‌گوید: ... والذی یقتضیه النظر ـ وفاقاً لأکثر أهل النظر ـ أنه ... کُلَّما حَصَلَ القطع من دلیل نقلی (مثل القطع الحاصل من إجماع جمیع الشرایع علی حدوث العالم زماناً) فلایجوز أن یَحْصُلَ القطعُ عَلی خلافه من دلیل عقلی ـ مثل استحالهٔ تخلُّفِ الأثر عن المؤثر ـ ولو حَصَلَ منه صورةُ برهان، کانت شُبهةً فی مقابل البدیهة.

لکن هذا لایَتأتّی فی العقل البدیهی ـ من الواحد نصف الاثنین ـ و لا فی الفطری الخالی عن شوائب الاوهام...؛

آنچه به نظر می‌رسد ـ و سازگار با نظر بیشتر عالمان فرهیخته نیز هست ـ این است که: هرگاه از دلیل نقلی قطع پدید آید (مانند قطع به حدوث زمانی عالَم که از اجماع همهٔ ادیان حاصل شده است) حصول قطع برخلافِ آن از دلیل عقلی ـ مثل تخلُّف‌ناپذیری اثر از مؤثِّر ـ جایز نمی‌باشد؛ و اگر از آن صورت بُرهان تشکیل شود، شبهه‌ای است در مقابل امر بدیهی و روشن.

لیکن این سخن در عقل بدیهی (مثل اینکه یک نصف دو است) و نیز عقل فطریِ تهی از شوائب اوهام [وَهْم‌آمیز] جاری نیست.

و در «العقائد الحقه، ص ۲۵۵» اثر آیت الله سید احمد خوانساری، چنین آمده است:

و الجواب عن الشُبهة الأولی [عدم کفایةِ کرة الأرض للأبدان الغیر المتناهیة، حَسَب عدمِ تناهی النفوس علی ما ذَهَبَ إلیه الفلاسفة القائلون بِقِدَمِ العالَم] منعُ قِدَم العالَم و عدم تناهی النفوس و لَم‌یَقُم البُرهان (بل قال بعضُ أهل المعقول: المسئلةُ جَدَلیّة) و إجماعُ الملّیّین عَلی الحدوث الزمانی، لا الحدوث الذاتی و لاالحدوث الثابت من جهة الحَرَکة الجوهریة؛

شبههٔ نخست این است که: کرهٔ زمین برای بدن‌های نامتناهی ـ بر اساسِ نظر فلاسفهٔ قائلان به قدیم بودن عالَم ←

← که نفوس را بی‌نهایت می‌شمارند ـ بسنده نیست.

پاسخ این است که: قدیم بودن عالَم و نامتناهی بودن نفوس، پذیرفتنی نمی‌باشد و برهان بر آن اقامه نشده است (بلکه بعضی از اهل معقول گویند: مسئله‌ای است جَدَلی) و اجماع اهل ادیان بر حدوث زمانی عالَم است، نه حدوثِ ذاتی و نه حدوثِ ثابت از جهت حرکت جوهری.

خواجه نصیر در «فصول نصیریه: ۶» می‌گوید: اصل: هرچه ممکن بُـوَد ـچـون وجـود او از غـیر او است ـ لا محاله در حال ایجاد موجود نبوده؛ زیراکه ایجادِ موجود محال بُوَد، و هرچه موجود نَبُوَد معدوم بُوَد.

پس هرچه ممکن بُوَد نخست معدوم باشد آن‌گاه موجود شده، و این وجود را «حدوث» گویند و چنین موجود را «مُحدَث».

پس ظاهر شد که هرچه جز یک ذات واجب است، مُحدَث بود، و استحالهٔ حوادث لا إلی أوّل ـچنان‌که فلاسفه گویند ـ چون امکان موضوعش (که مقتضی حدوث است) معلوم است، به زیادتی بیان، حاجت نبود.

و در صحفه ۷ چنین آمده است: هر ذات که از وی اثری صادر شود، یا صدور آن اثر تابع داعـی آن بُـوَد (و تحقیق این معنا بشرط تحقُّقِ قدرت او بود بر صادر شدن و ناشدن) یا نَبُوَد ـبلکه حقیقتِ ذاتش اقـتضای آن وجود کند ـ متکلمان، اول را قادر خوانند و دوم را مُوجَب.

و هرآینه فعل قادر، مسبوق بُوَد به عدم (چون داعی جز به معدوم دعوت نکند) و فعل مُوجَب، مقارن ذات او باشد؛ اگر متأخر باشد تخصیص به بعض اوقات دون بعضی محتاج مُخَصِّص بود (با فرض مُـخَصِّص، مُـوجَب تـام نباشد، ما مُؤثِّر تام فرض کردیم) و با وجود مؤثر و مخصص که مؤثر تام است تأخیر نَبُوَد، پس مقارن باشد.

و در صحفه ۸ آمده است: واجب که مُؤثِّر است در ممکنات، قادر بُوَد که اگر مُوجَب بودی قِدَمِ بعض ممکنات (بلکه جملهٔ ممکنات) لازم آمدی و این، باطل شده است.

و در صفحه ۹: فلاسفه گویند: که از یک حقیقت جز یک اثر صادر نتواند شد، و هر شبهه که در ایـن دعـوی گفته‌اند در غایت رَکاکت است....

معتقدین به قِدَمِ عالم (یعنی مشائیان) از راه‌های مختلفی قدیم بودن را اثبات کرده‌اند:

۱) ذات حق تعالی در علّیت تام است، و علّت تامه از معلول مُنفک و جدا نخواهد بود.

۲) وجود و عدم نسبت به ممکن الوجود مساوی است. بنابراین، وجود ممکن نیاز به مُرجِّح دارد؛ اگر مرجِّح وجودی آن قدیم باشد آن هم قدیم خواهد بود و اگر «مرجِّح» ممکن و حادث باشد آن مرجح نیز در وجودش نیاز به مرجح دارد.

اگر مرجح، قدیم باشد مطلب ثابت است (یعنی قِدَمِ عالم) و اگر حادث باشد نیاز به مرجح است. همین‌گونه اگر به مرجح قدیم منتهی نشود، تسلسل لازم آید.

←

[می‌گوئیم:]

اولاً: این اساس و بقیهٔ اصولِ فلسفه، مسلّم و برهانی نیست ـ یعنی دلیلی که موجب یقین باشد ندارد ـ هر یک از این مسائل مورد ایراد و بحث و جدال شده؛ مخصوصاً میانِ بزرگان آنها مورد خلاف است (چنانچه مکرر در ضمن بیانات گذشته اشاره کردیم).

ثانیاً: دانسته شد که این عقیده، مخالف با اصول علمی انبیا علیهم‌السلام و قرآن مجید است؛ خصوصاً مسئلهٔ مورد سخن ما که ضرورتِ ملّیین و اسلام و قرآن [در مسئلهٔ حدوثِ عالم] برخلاف فلسفه و عرفان است و اصل و ریشهٔ اختلاف، در معرفی و معرفت ذات مبدأ متعال است.

چنان‌که معلوم شد، بنای قرآن تذکُّر به مبدئی است عالم و قادر که بر کلیهٔ اشیا و بر موجود و معدوم و کلّی و جزئی، عالِم است به علمِ بلامعلوم، بدون حد و نهایت، و همچنین در باب قدرت و کمالات دیگر.

و اساس [این] اختلاف بر [می]گردد به فاعلیت و علیت مبدأ.

دانسته شد نهایتْ کمالی که برای ذاتِ مبدأ ثابت کرده‌اند علم عنایی یا تجلّی و فاعل

← ۳) ممکن الوجودی که مسبوق به عدم و حادث باشد، به زمان و ماده نیاز دارد؛ زیرا امکانی که برای موجود حادث قبل از حدوث محقق است، صفتی است که نیاز به محل دارد. بنابراین، بایستی ماده و موضوع ـ قبل از حدوثِ حادث ـ موجود باشد. پس حادث نیاز به ماده دارد.

نیز برای حادث «قبل» و «بَعْد» مُتصوَّر است و آنچه موجب صدقِ قبل و بعد است ذاتِ فاعل نیست؛ زیرا قبل از فعل، ذاتِ فاعل وجود دارد و حال آنکه قبل و بعد تحقق نیافته است.

نیز عدم، موجب تحقُّقِ قبل و بعد نیست؛ زیرا عدم به نحو مطلق قبل از وجودِ حادث و بعد از وجود حادث، مفهوم دارد.

بنابراین قبل و بعد در ارتباط با حادث، به موجودی احتیاج دارد که مُتصرّم و تدریجی و مُتّصل باشد و این حادث در ارتباط با آن تحقق یابد ـ تا قبل و بعد مفهوم و معنایی داشته باشد ـ و آن، زمان است. پس حادث مسبوق به ماده و مدت می‌باشد بنابراین، زمان و اصل ماده، قدیم است.

جواب از این شبهات در بیانات حضرت استاد خواهد آمد. (س).

بالعنایه یا به تجلّی است. البته یکی از نتایج این اساس، قِدَمِ عالَم است (چنان‌که دانسته شد) اما اساسِ قرآن مجید ـ در این موضوع ـ این است که:

خداوند ـ تبارک و تعالی ـ عالِم و قادر و مختار است، و فاعل و خالق به علم و قدرت و مشیت و اراده و اختیار است. آیات و روایات به اعلا صوت، به این اساس فریاد می‌کند که ـ به هیچ وجه ـ قابل توجیه و تأویل نیست.

برای توضیح و تذکُّر این اساس، به بیانِ ساده‌تری محتاجیم:

یکی از اقسامِ فاعلیت، فاعل بالقدرة و المشیّة و الإرادة است. بدیهی است این قسم از فاعل، محال و ممتنع بالذات نیست؛ زیرا که مُتصوَّر، بلکه واقع در خارج است و اگر محال یا مورد اشکال باشد به واسطهٔ عروض امری و نقصی در فاعل است؛ و این قسم، اکمل اقسام فاعل است بدون اینکه مستلزم محذور یا محالی باشد.

و پست‌ترین اقسام فاعل، فاعل بالطبیعه است (مانند سوزاندن آتش) بدیهی است پستی این قسم از فاعل به واسطهٔ نداشتن علم و قدرت است و فاعلی که با علم و شعور باشد بدیهی است که از فاعل بالطبیعه اکمل است.

و شبهه نیست که قدرت (توانایی) مفهومی از مقامِ واقعیت و حقیقتی است از حقایق، و ما در نفس خود وجدان می‌کنیم که حقیقتِ قدرت غیر حقیقتِ علم است و وجدان می‌کنیم که نسبت به اموری توانا هستیم و نسبت به اموری ناتوان (با اینکه به هر دو دانا می‌باشیم)[۱] و اگر حقیقت قدرت را در ذاتِ مبدأ از جهت لزوم اتحاد و عینیت نتوانیم تصوُّر کرد، موجب نفی و انکار قدرت نباشد؛ مانند اینکه علم ذات مقدس را ثابت می‌کنیم با اینکه علم به حقیقت و چگونگی علم او نداریم.

از بیاناتِ گذشته ظاهر شد نتیجهٔ معرفت ذات مقدس و کمالاتِ ذات به آیات،

---

۱. قدرت و توانایی در مخلوق، همیشه مسبوق به علم و دانایی می‌باشد و در حدیثی آمده است: «العرش لیس هو الله، والعرش اسم علم و قدرة» (الکافی، ج ۱، ص ۱۳۰، حدیث ۲) بنابراین، ممکن است گفته شود قدرت از مراتب کمال نور علم است و این دو یک حقیقتند، اختلاف در مراتب واجدیت و بهره‌مندی مخلوق از آن حقیقت است. نگاه کنید به، تنبیهات حول المبدء والمعاد، ص ۱۴۰، ۲۵۲.

اثبات بدون تشبیه و خروج از حدّ تعطیل و تشبیه است. قدرت از اوصاف کمالیهٔ واقعیه است (بلکه تمامِ کمال به توانایی بر فعل است) بدیهی است که قدرتِ تامه در فاعل، به توانایی بر فعل و ترک است و اگر فاعل توانا بر امساک و ترک فعل نباشد در قدرت ناقص است. وجدان حاکم است فاعلی که نسبت به فعل و ترک در توانایی مساوی باشد می‌تواند امساک از فعل نماید. پس فعل، نسبت به فاعلِ عالمِ قادر بر طرفین به حاقِّ امکان باقی است؛ وجوبِ فعل، مخالف و متناقض با قدرت باشد.

و نیز بدیهی است «فعل» و «ترک» باید مطابقِ حکمت باشد و الا جزاف و عَبَث خواهد بود، و عبث و جزاف از حکیم نشاید.

و می‌توان گفت: اظهارِ قدرتِ تامه و کمالِ اَتَمّ، داعی و حکمتی است بر ایجادِ عالَم پس از نیستی آن.

خیلی عجیب است بزرگان معارف بشری برای هر کمال و صفتِ ذات، مظاهری در عالَم لازم دانسته‌اند ـ حتی اینکه می‌گویند شیطان مَظْهرِ صفتِ قَهّار و جَبّار است[۱] ـ ولی برای قدرتِ تامّه، ظهوری و مَظهری لازم ندانسته بلکه محال می‌دانند!

و بدیهی است ازلیتِ فعل، کمالی برای فاعل نیست و لکن ایجاد پس از نیستی عالم، اظهارِ ظهور قدرت است.

اشکال و برهانِ مَحالیتِ انفکاکِ معلول از علتِ تامه، مندفع است؛ زیرا از فاعلی که فعل او از قدرت و مشیت و اراده باشد انفکاکِ معلول صحیح است.

اگر فاعلیتِ فاعل بالطبع و بالعنایه باشد، البته در صورت تام بودن علت، انفکاکِ معلول از او محال است.

و لازمهٔ تام بودن فاعلِ به مشیت و اراده، صدور فعل است بالإراده (یعنی اگر اراده

---

۱. عبدالرحمان جامی در «نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص»، ص ۸۷، چنین می‌گوید:
«و کل ما سواه (الله) مخلوق بید واحدة، لأنّه إمّا مظهر صفة الجمال کملائکة الرحمة، أو الجلال کملائکة العذاب والشیطان...»؛ نگاه کنید به، شرح فصوص (خوارزمی)، ج ۱، ص ۳۳۸؛ ممد الهمم (حسن‌زادهٔ آملی)، ص ۲۳۴ـ۲۳۵.

کرد فعل صدور یابد و إلاّ صادر نشود) و مُرجّح ـ به معنای حکمت و داعی و غایت ـ در فاعل بالمشیه، ظهورِ قدرت و کمال ذاتی مبدأ متعال است بر ایجاد و عدم ایجاد؛ و عقیده به ازلیتِ عالَم متناقض با حُریّت و اختیارِ ذات مقدس است.

از این بیان، واضح شد اشکالی که نموده‌اند (یا مرجِّح، عین ذات است یا زاید بر ذات؛ و اراده ـ یا غیر آن ـ حادث یا قدیم است، اگر حادث باشد سؤال از سبب حدوث شود) مُندَفِع است و اصلاً موضوع ندارد؛ زیراکه مُخَصِّص فعل، ذات فاعل است به مَشیّت و اراده و مُخَصِّص مشیت، نفس ذاتِ فاعل است.

[عن الصادق علیه‌السلام:]

خَلَقَ الله المَشِيَّةَ بِنَفسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الأشياء بِالمَشيَّة.[1]

در جواب اینکه گفته‌اند: اگر داعی برای تعطیلِ جود مسبوقیت شیء به نیستی باشد ضعیف است، گوییم: واضح شد که داعی، ظهورِ قدرتِ تامه و کمال ذات است.

و اینکه گفته‌اند که: لازم نیست ممکن مسبوق به عدم و نیستی باشد (زیراکه علتِ احتیاج، امکان است و حدوث نیست) مُتفرّع بر قِدَمِ عالَم است؛ اگر عالَم «قدیم» باشد سبب احتیاج به «مبدأ» امکان ذاتی است و اگر «حادث» باشد جهتِ احتیاج، حدوث است.

پس بیانی که از فلاسفه نقل شد، محتاج به اثباتِ قِدَمِ عالَم است.

بیان فلسفی در اثبات قِدَمِ عالَم از روی احتیاج به ماده و زمان ـ که نقل شد ـ ناتمام است و مقدماتش مقدماتِ برهان نیست؛ زیراکه نیستیِ حادث قبل از وجود اوست؛

---

۱. توحید صدوق، ص ۱۴۸، حدیث ۱۹؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۴۵، حدیث ۲۰؛ روایت در کتاب به این صورت آمده است: «خَلَقَ اللهُ الأشياءَ بِالمَشيَّةِ و خَلَق المَشيَّةَ بِنَفسِهَا».

اگر گفته شود: قِدَمِ عالَم به دلیل عدم تَخلُّف معلول از علت تامه، اثبات شده است.

می‌گوییم: علّتِ تامه طبیعی چنین است (یعنی معلول از علت تخلُّف ندارد) اما علتی که ذو الارادة و الاختیار و تام است (به این معنا که به غیر خود نیاز ندارد) تخلُّفِ معلولِ چنین علتی، صحیح و مناسب و به مقتضای اختیار اوست. (س).

لکن قبلیتِ عدم حادث بر وجودش به زمان و حرکت نیست (چون زمان و حرکت خود ممکن و حادث است) بلکه قبلیّتِ عدم حادث بر وجود او، بالذات است.

و از برای هر حادث عدم و نیستی واقعی قبل آن است؛ و این عدم، پس از وجود حادث نیست؛ و نیستی بعد از حدوث هم عینِ عدمِ قبل نیست و إلاّ مستلزمِ خُلْف است (یعنی مستلزم عدمِ حدوث است)[۱] لازمه این قبلیت بالذات، تقدُّمِ وجود فاعل بر حادث است.

و این قبل و بعد، محتاج به زمان و مادَّه نیست؛ و از قول احتیاج به ماده، شبهۀ مادیون ایجاد شده که می‌گویند: وجود و هستی شیء از عدم، محال است و مُتصوَّر نیست؛ لابد حاملِ امکانِ حدوث و وجود لازم است و آن، مادَّه است.

نهایت امر، فلاسفه الهی از مادّۀ قدیمه، به عناصر اربعه تعبیر کرده‌اند و عناصر را ـ تنها ـ کافی برای وجود عالم ندانسته و افلاک و نفوس قدیمه ثابت کرده‌اند.

ولی مادِّیون تنها مادَّه و قُوّه یا مادَّه و تَحوُّلِ آن را برای ایجاد عالَم کافی دانسته‌اند ومی‌گویند: چون ما ندیده‌ایم که در عالَم موجودی معدوم یا معدومی موجود شود

---

۱. حاصل بیان فوق این است: درست است که برای «حادث» قبل و بعدی است، ولی برای «حادث» عدم واقعی است که با حدوث آن، عدم وجود ندارد. بنابراین از نفس عدم حادث، قبلیت انتزاع می‌شود، و از وجود مسبوق به عدم «بعد» انتزاع می‌گردد؛ از این رو، می‌گوئیم: قبل و بعد در ارتباط با ذاتِ حادث انتزاع شده و نیاز به زمان ندارد.

روشن است که «قبل» و «بعد» از عدم مطلق انتزاع نشده تا گفته شود عدم مطلق قبل از وجود و بعد از وجود حاصل است، بلکه عدم واقعی مربوط به هر حادثی است.

و نیز باید توجه داشت که توهُّمِ زمان، در تصوُّر قبل و بعد ـ برای حوادث یومی ـ مسبوق به ذهنیت انسان در ارتباط با بیشتر موجودات حادثی است که در زمان قرار گرفته‌اند، ولی اگر آغاز خلقت در نظر گرفته شود، بدیهی است که قبلیت زمانی معنا ندارد.

در اثر انس ذهن با زمان در ارتباط با حوادث یومی، نسبت به آغاز خلقت نیز زمان را سرایت داده‌اند. طرحِ آغازِ خلقت، برای تجرید ذهن از انس زمانی است؛ وگرنه هر پدیده‌ای همین حکم را دارد که قبل و بعد دربارۀ خود اوست بی‌نیاز به زمان. (س).

و نمی‌توانیم خلاف آن را تصوُّر و قبول کنیم؛ لذا مادّه را قدیم و بی‌نیاز از خالق می‌دانیم.

در جواب مادِّیون مختصراً می‌گوییم:

اولاً: صرف عَدَمِ تصوُّر یا نپذیرفتن امری ـ که دلیل عقلی بر خلاف آن نباشد ـ بر عدمِ آن دلیل نشود.

ثانیاً: به فرض اینکه مادیون در تجربیات و امتحاناتِ علمیِ خود ندیده باشند که چیزی که نبوده موجود شود یا موجودی معدوم گردد، تجربه و امتحان آنها در زمان و مکانِ محدود می‌باشد و این، استقرایی است بسیار ناقص؛ و چگونه می‌توان از مشاهده بعضی امور در روی زمینی که جزءِ بسیار کوچکی از عالَم است ـ آن هم در مدتِ محدود ـ به تمامِ عوالم ندیده و نسنجیده حکم نمود؟!

ثالثاً: به فرض اینکه در تمامِ عوالم هم نظر آنان ساری و جاری باشد، دلیل است بر اینکه در عالَمِ موجودِ حاضر، چیزی از عدم به وجود نمی‌آید و چیزی معدوم نمی‌شود؛ و این مطلب، دلیل نشود که از بَدْوِ خلقت، مادهٔ اصلی کُلّیهٔ جهان را خالقی «لا مِن شیء» خلق نکرده باشد.

بالأخره به فرض محال [که مادّه قدیم باشد] «قِدَمِ مادّه» انکار خداوند را ایجاب نمی‌کند (به طوری که در تذکر به آیات مشروحاً بیان شد) نظمِ شگفت‌آور عالَم و روابط عوالم عِلْوی و سِفْلی و حکمتِ عجیب در مخلوقات، بر وجودِ خالقِ قادرِ حکیم گواه است.

سخن بعضی از فلاسفه که گفته‌اند: «صدق قضیهٔ شرطیه، منافی با ایجاب مُقدَّم یا امتناع تالی نیست» عین اعتراف به ایجاب صدور و امتناع لاصدور [و] منافی با قدرت کاملهٔ ذات «مبدأ» است؛ زیراکه ایجاب مُقدَّم یا [امتناع] تالی (چنان‌که می‌گویند) ایجاب یا امتناعِ ذاتی است (یعنی که مشیت و خواست، بالذات واجب است و عدمِ مشیت، بالذات ممتنع است) و این، ملازم با امتناع انفکاک معلول است از علت تامه. پس صدور عالم بالذات واجب است و صادر نشدنش ممتنع است، و فرقی که

صدر المتألهین می‌گذارد[1] ـ میانِ ضرورت ازلیه و ضرورت ذاتیه ـ مُحَصّلی ندارد.[2]

بالجمله: بنا بر قول به ایجاب و فاعلیت بالعنایه، دیگر موردی برای تعبیر «إن شاء فَعَلَ و إن لَم‌یَشأْ لَم‌یَفعل» نیست؛ زیراکه مشیت، عینِ علم است و علم علت است و صدور فعل بر طبقِ علم، ناچار به ایجاب است و ملازم با قِدَم و سلبِ قدرت از ترکِ فعل می‌باشد. خلاصه، مقصود از این عبارت و تعلیق فعل بر مشیَّت در آیات، اثبات و اشاره به قدرت و حُریّت و اختیار ذات مقدس است.[3]

مؤید آنچه گفتیم [مطلبی است که صدرالمتألهین] در اسفار در بحث قدرت [به نقل از خواجه نصیر] می‌گوید:

فلاسفه نمی‌گویند که فعل ازلی از فاعل مختار صادر نمی‌شود، بلکه می‌گویند: فعل اَزَلی محال است که صادر شود مگر از فاعل اَزَلی [تام] در [فا]علیت، و فاعل

۱. الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۲۸ (الفصل السادس مِنَ الموقف الرابع فی قدرته تعالی).

۲. ضروریه ازلیه: هر قضیه‌ای که حکم به ضرورت محمول، بی‌هیچ قیدی ـ حتّی به قید دوام موضوع ـ مقید نباشد آن را ضروریه ازلیه خوانند.

این قضیه، مخصوص مواردی است که موضوع قضیه ذات حق تعالی و محمولِ آن وجود یا یکی از صفات حقیقیّهٔ حق باشد؛ مانند: «خدا موجود است»، «خدا دانا یا توانا یا زنده و پاینده است».

ضروریهٔ ذاتیه یا مطلقه، هر قضیه‌ای است که حکم به ضرورتِ محمول برای موضوع، به ذاتِ «موضوع» مُقیَّد باشد که به قید «مادام الذات» تعبیر می‌شود؛ چون «انسان، حیوان ناطق است» یا «انسان، انسان است».

با توجه به بیانِ فوق ملاصدرا می‌گوید: عالم ضرورتاً وجود دارد «مادام مجعولاً». بنابراین ضرورت وجود برای عالم به ضرورت ذاتی است نه ضرورت ازلی و در نتیجه امکانِ ذاتی عالم محفوظ است.

در پاسخ می‌گوئیم: آنچه ملاصدرا فرموده است برای حفظِ امکانِ ذاتی عالم مفید است، لیکن اشکال در جهت فاعل مختار بودن حضرت حق مطرح است و اشکالی که با توجه به وجوب مُقدَّم قضیهٔ شرطیه «إن شاء فَعَل» گفته می‌شود، باقی است؛ زیرا با ضرورتِ مشیت بالذات، اختیارِ فاعل مخدوش خواهد شد. بنابراین، لزوم و وجوب صدور فعل از مبدأ متعال که محور بحث است بدون پاسخ خواهد بود و «إن شاء فَعَل و إن لَم‌یَشأ لَم‌یَفعل» صادق نیست. عباراتِ متن کتاب نیز توضیح همین معناست. (س).

۳. مقصود از آیات، اثبات اختیار و حریت ذات مقدس است (نه اثبات علم برای حضرت حق) یعنی آیاتی چون ﴿ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴾ (آل‌عمران: ۴۰) و ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ (هود: ۱۰۷) مطلب دیگری را غیر از علم، برای حضرتِ حق اثبات می‌کند که همان حریت ذات و اختیار است. (س).

اَزَلی تام [در فاعلیت] محال است فعلش غیر اَزَلی (و حادث) باشد؛ و چون عالَم به فعل ازلی (و قدیم) است، مستند است به فاعل ازلی [تام در فاعلیت] و اَزَلی بودن عالَم در علوم طبیعی ثابت است.

اینکه در علوم الهیه گویند چون مبدأ تام است در [فا]علیت ازلاً، پس عالم ـ که فعل او است ـ لامحاله قدیم و ازلی خواهد بود[1] [ناشی از همین معناست].

[این سخن] عینِ ایجاب و ضرورت ذاتیه است، و معنای فاعل «مُوجَب» همین است و تأویل به اینکه فلاسفه مبدأ را مُوجَب (بالفتح) نمی‌دانند و مُوجِب (بالکسر) دانند از تأویلاتِ بی‌معنی است؛ زیراکه معنای موجِب همان علت و فاعل است (کلام در علیت و فاعلیت است) اگر علّت، لابُدّ و ناچار در علیت و ناتوان در ترکِ فعل بود، همین معنای مُوجَب است.

اما کلامی که از اسفار نقل کردیم (که فلاسفه نمی‌گویند که محال است که فعل ازلی از فاعلِ مختار صادر شود، یعنی اَزَلیّت فعل با اختیارِ فاعل تنافی ندارد، ممکن است فاعل مختار باشد با اینکه فعل ازلی است)[2] بدیهی است اختیار در نظر آنان به معنایی که بیان کردیم ـ و اساسِ قرآن است ـ نمی‌باشد، بلکه بر اساسِ فلسفه، فعلِ فاعلِ عالِم و شاعر را فعل اختیاری و فاعلش را مختار می‌گویند؛ چنان‌که

---

۱. و نِعمَ ما قال الشارح المحقّق الطوسی: ... و أمّا الفلاسفةُ فَلَم یَذهبُوا إلی أن الأزَلی یَسْتَحیل أن یکونَ فعلاً لفاعل مُختار، بَل ذَهبُوا إلی أنَّ الفعلَ الأزَلی یَسْتَحیل أن یَصْدُرَ إلاّ عَن فاعل أزَلی تامّ فی الفاعلیَّة، و أنَّ الفاعلَ الأزَلی التامّ فی الفاعلیَّة یَسْتَحیل أن یکونَ فِعلُه غیرَ ازَلی؛ و لَمّا کانَ العالَم عندهم فِعلاً أزَلیاً، أسْنَدُوه إلی فاعل أزَلی تامّ فی الفاعلیّة، و ذلك فی علومِهم الطبیعیَّة.

و أیضاً لَمّا کانَ المبدءُ الأوَّل عندهم أزَلیاً تامّاً فی الفاعلیَّة، حَکمُوا بِکونِ العالَم الَّذی هُو فِعلُه أزَلیاً، و ذلك فی علومِهم الإلهیَّة.

و لَم یَذهبُوا أیضا إلی أنَّه لَیس بقادر مُختار، بل ذَهبُوا إلی أنَّ قُدرتَه و إختیارَه لایُوجبان کثرةً فی ذاته، و أنَّ فاعلیَّته لَیست کفاعلیَّة المُختارین مِن الحَیوانات و لا کفاعلیَّة المَجبُورین مِن ذوی الطبائع الجسمانیَّة (الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۱۰ـ ۳۱۱).

۲. نگاه کنید به، اسفار، ج ۶، ص ۳۱۰ـ ۳۱۱ و ۳۲۰.

در آخرِ کلام نقل شده، می‌گوید:

و امّا سبیلُ التمییز بینَ المُختار و المُوجَب، لیس کما تَوَهَّمُوه، بل مَدخلیَّةُ العلم و المَشِیَّة فی الفاعلیَّة و التأثیر و عَدَمِ مَدخَلیَّتِهما.[1]

به این مضمون و عبارت، در کلمات [آنان] زیاد است.

و مراد از مشیت در کلام فلاسفه، معنایی نیست که ما گفتیم، بلکه مراد از آن در کلماتِ آنها عینِ علم است.

در باب مشیت و اراده و قدرت نیز می‌گوید:

فالمشیَّةُ المُتَعلِّقة بالجود و الإفاضة، عینُ ذاته بلاتغایر بین الذات و المشیَّة ـ لا فی الواقع و لا فی الذهن ـ فالذاتُ هی المشیَّة و المشیَّة هی الذات، بلا اختلافِ حیثیَّة تقییدیَّة أو تعلیلیَّة.[2]

و قال فی موضع آخر:

بل الحقُّ فی معنی کونه مُریداً أنَّه ـ سبحانه و تعالی ـ یَعقِل ذاتَه و یَعقِلُ نظامَ الخیر الموجود فی الکلِّ من ذاته، و أنَّه کیفَ یکون؛ و ذلك النظامُ یکونُ لامحالة کائناً و مستفیضاً[3] **إلی أن قال:**

---

۱. الاسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۲۰.

راه تمیز (و شناخت) فاعلِ مختار از فاعلِ مُوجَب، آن گونه که توهُّم کرده‌اند نیست، بلکه (معیار) مدخلیتِ علم و مشیت در فاعلیت و تأثیر است و عدم دخالتِ آن دو.

۲. الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۰۹.

مشیتِ وابسته به جود و افاضه، عینِ ذاتِ خداست ـ بی‌تغایر واقعی و ذهنی میان ذات خدا و مشیت او ـ پس ذاتِ خدا همان مشیت اوست، و مشیتِ خدا همان ذاتِ اوست؛ بی‌اختلافِ حیثیتِ تقییدی یا تعلیلی.

۳. همان، ص ۳۱۵.

در معنای ارادهٔ خدا (و اینکه خدا مُرید است) حق این است که (بگوییم) خدای سبحان ذاتش را در نظر می‌گیرد و چگونگی هستی نظام خیر موجود را از ذاتش به نظر می‌آورد؛ و هستی و فیض‌ستانی این نظام ناگزیر می‌گردد.

و ظَهَر أوضَحَ الظهور أنَّ مَدارَ القادرية عَلی کون المشيَّة سَبَباً لِصدور الفعل أو الترك.[۱]

این کلمات، صریح است در آنچه گفتیم که: مشیت در نظر ایشان، عینِ علم و ذاتِ مبدأ است، حتّی اختلاف حیثی هم ندارد؛ چنانچه صریحاً نقل کردیم که اراده، همان علم به نظام و کیفیتِ وقوع است.

شیخ در اشارات در معنی «اِبداع» می‌گوید:

الإبداع هو أن‌يکونَ مِنَ الشيء وجودٌ لغيره مُتَعلِّق به فقط دونَ مُتوسِّط مِن مادّة أو آلة أو زمان.[۲]

و در تعلیقات می‌گوید: فعلِ عنائی این است که هر شیء در نهایتْ مرتبه که ممکن است، موجود گردد.[۳]

و در بیانِ معنی اراده می‌گوید: موجودات تماماً از ذاتِ مبدأ صادر شده‌اند و آنها مقتضَیاتِ ذاتِ مبدأ می‌باشند. پس ارادهٔ ذات مبدأ از جهتِ علم است؛ چون می‌داند که وجودِ هرچیزی در مرتبهٔ ذاتِ او خیر و خوب است و وجودش از نیستی او بهتر است. بعد از این علم، به ارادهٔ دیگری که موجود کند نیازی نیست، بلکه نفسِ علم به نظامِ اشیا ـ که ممکن است به ترتیب خوب و فاضل صادر شود ـ سبب و علّتِ وجودِ اشیا است به ترتیب و نظام معلوم.

تا اینکه می‌گوید:

بالجملة فلوازم ذاته أعنی المعلومات لم‌يکن يعلمها ثم رضی بها، بل

---

۱. همان، ص ۳۱۸.

بسیار روشن است که مَدار (و گردش) قادریت بر بودن مشیت، سببِ صدور فعل یا ترک آن است.

۲. شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۲۰.

اِبداع، این است که از شیء وجودی برای غیرش که تنها وابسته به اوست پدید آید بی‌واسطهٔ مادی یا آلی یا زمانی.

۳. تعلیقات، ص ۱۶ (با تصحیح و مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی) و در چاپ دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹ش، ص ۱۱.

لمّا کان صدورها عن مقتضی ذاته کان نفس صدورها عن نفسه رضاه بها؛ فاذن لم‌یکن صدورها عنه منافیاً لذاته بل مناسباً لذات الفاعل، وکل ما کان غیر مناف و مع ذلك یعلم الفاعل انَّه فاعله فهو مراده لأنَّه مناسب له.[۱]

حاصل کلام: چون معلومات[۲] لوازمِ ذات و از مقتضیات اوست، صادر شوند [و] چون نفس صدور آنها مناسب و ملایم ذات است، پس مراد او است؛ زیراکه مراد آن است که ملایم با ذات فاعل باشد و فاعل می‌داند که خود، فاعل آن است، پس مرادِ اوست.

و در باب قدرت و معنای آن نیز می‌گوید:

و اعْلَم أنَّ القُدرةَ هی أن یکونَ الفعل مُتَعلّقاً بمَشیئَة من غیر أن یُعتَبَرَ مَعها شیءٌ آخر؛ و القُدرةُ فیه تَعالی عَن علمه فإنَّه إذا عَلِمَ و تَمَثَّل فَقد وَجَبَ وجوُد الشیء.

تا اینکه گوید:

فَیَجب أن یکونَ مَرجعُها إلی العِلْم کما کانَ مَرجعُ إرادته إلی عِلْمِه.[۳]

و این بیانات از بزرگان قُدَمای فلاسفه اخذ شده؛ چنان‌که در کتاب «السماء

---

۱. عبارت تعلیقات چنین است: و بالجملهٔ و بلوازم ذاته ـأعْنی المعلومات ـ لم‌یَعلَمْها ثُمَّ رَضِیَ به، بل لَـمّا کـان صدورُها عن مقتضی ذاته کان تَعیُّن صدورها عنه نفس رضاه بها؛ فإذَن لم‌یکن صُدورُها عنه منافیاً لذاته، بـل مناسباً لذات الفاعل؛ و کُلُّ ما کان غیرُ مناف و کان مع ذلک بعلم الفاعل أنَّه فاعله، فهو مراده؛ لأنَّه مناسبٌ له. همان، ص ۱۷ (چاپ دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲).

۲. در متن کتاب «معلولات» آمده است.

۳. همان، ص ۱۹ (چاپ دفتر تبلیغات، ۱۳۷۹ش، ص ۱۵).

بدان‌که قدرت این است که فعل، متعلّق مشیّت قرار گیرد بی آنکه با آن چیز دیگری اعتبار شود؛ و قدرت در ذاتِ باری تعالی از (ناحیهٔ) علم اوست، هرگاه علمِ خدا بر چیزی قرار گرفت و نمایان شد، وجـود آن چـیز واجب (و حتمی) می‌گردد.

تا اینکه می‌گوید: پس بازگشتِ قدرتِ حق تعالی، به علم اوست؛ چنان‌که مرجع ارادهٔ خدا، علم او می‌باشد.

و العالم» ارسطو کتاب «میامیر» مسطور است.[۱]

ظاهر و مسلّم شد که مدعای قرآن مجید ـ در این باب ـ مخالف است با مختار فلاسفه و عرفا؛ زیراکه صریح کلماتِ آنها قِدَمِ عالَم است و [اینکه] فاعلیتِ مبدأ بالعلم و العنایه است، و انکارِ قدرت و اراده و مشیت، و تصریح به اینکه قدرت و مشیت و اراده، عینِ علم است، و فرق فاعلیت مبدأ با فاعلیت بالطبیعه [در] علم است.

و آنچه از کلمات و اشکالات آنها نقل کردیم، صریح بود در نفی فاعلیت به مشیت و اراده، ولی قرآن مجید صریح است در مخالفت با این اساس.[۲]

---

۱. نگاه کنید به، الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم، ص ۲۰۵ ـ ۲۱۴، اثر میرمحمد باقر داماد. کتاب السماء و العالم که از آثار ارسطو شمرده شده، چهار مقاله است و ابن بطریق (از اطبّاء و مورّخین مسیحی عرب متوفای ۳۲۸ق) آن را (به عربی) منتقل کرد و حُنین (از ایرانیان مسیحی که در طبّ و زبان یونانی و سریانی و عربی تبحّر داشت متوفای ۲۶۴ق) آن را اصلاح کرد چنانکه از آثار اوست: جوامع تفسیر القدماء الیونانیین لکتاب ارسطوطالیس فی السماء و العالم (لغتنامهٔ دهخدا ـ ارسطو، حنین).

ملاصدرا در رسالهٔ حدوث العالم در همسو نشان دادن عقاید ارسطو و افلاطون در باب حدوث عالم تلاش کرده و به کسانی چون شهرستانی ـ صاحب کتاب الملل و النحل ـ که ارسطو را مبتکر نظریّهٔ قدم عالم می‌دانند اعتراض می‌کند و تأکید دارد بر اینکه ارسطو قائل به حدوث زمانی عالم بوده است، و مستند دیدگاه وی دربارهٔ ارسطو کتاب اثولوجیا می‌باشد، درحالی‌که محققان معاصر دریافتند که این کتاب نوشتهٔ ارسطو نیست بلکه حاوی آراء افلوطین است، افلوطین که به او فلوطینُس نیز گفته می‌شود، در اصطلاح ملل و نحل اسلامی شیخ یونانی نامیده شده، وی مکتب نوافلاطونی را بنیاد نهاد و در سال ۲۷۰ پیش از میلاد وفات کرد. (اثولوجیا، افلوطین عند العرب، تحقیق و مقدمهٔ عبدالرحمن بدوی؛ عارف و صوفی چه می‌گویند؟، ص ۲۰، اثر آیت‌الله تهرانی؛ مقدمهٔ رسالهٔ حدوث العالم ملاصدرا از دکتر حسین موسویان؛ لغتنامهٔ دهخدا: فلوطین).

۲. باید دانست که کلمات «قدرت» و «اراده» و «مشیت»، در عباراتِ فلاسفه به تفصیل مطرح است و این سخن که: آنان ذات حق متعال را قادر و مختار نمی‌دانند یعنی قادر و مختاری که عاقلان با نگرش عقلانی‌شان از این کلام می‌فهمند، و قادر و مختاری که از آیات و احادیث استفاده می‌شود، با آنچه فلاسفه می‌گویند، تفاوت جوهری دارد؛ زیرا مستفاد از قرآن و حدیث و آنچه دریافت و درک عموم عقلا است این است که: «مختار»، قدرت بر فعل و ترک و ایجاد و اعدام دارد، گرچه بر خلاف حکمت و مصلحت کاری انجام نمی‌گیرد، لیکن برگشتِ کلمات آنها به وجوبِ صدورِ فعل است و در حقیقت سلطه‌ای بر ترک فعل نمی‌باشد. «مُوجَب» به معنائی که از خارج وجود خود مجبور گردد، معنا ندارد، بلکه از ناحیهٔ حقیقت و ذات خود ←

﴿ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيرًا ﴾؛[۱]

[ای مردم، اگر خدا بخواهد شما را از میان می‌بَرَد و دیگرانی را می‌آورد؛ و خدا بر این کار تواناست].

﴿ إِنَّ اللهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾؛[۲]

[خدا حکم می‌کند آنچه را اراده کند (و هرچه را اراده کند فعلیت می‌بخشد)].

﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ ﴾؛[۳]

[آیا ندیدی (و باور نداری) که خدا آسمان‌ها و زمین را به حق، آفرید؟ اگر بخواهد شما را از میان می‌برد و خلق (و آفرینش) جدیدی می‌آورد! و این کار برای خدا سخت و دشوار نیست].

﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾؛[۴]

[قول ما برای چیزی تنها این است که هرگاه آن را اراده کردیم، او را می‌گوییم: باش! پس موجود می‌شود و هستی می‌یابد].

﴿ وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴾؛[۵]

[خدا بر (هستی و نیستیِ) هرچیزی قدرت دارد].

← «مُوجَب» است. نیز روشن است که مُوجَب بودن به معنای مکره بودن نیست تا گفته شود فلاسفه چنین نمی‌گویند، بلکه مقصود وجوب صدور فعل است بالذات.

این تفاوت ماهوی، تفاوت‌های بسیاری را در مسئلهٔ دعا، بدا، معجزات و حدوث و قِدَمِ عالم، موجب می‌گردد، که در مباحث مختلف کتاب مطرح گردیده است. (س).

۱. سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۱۳۳.

۲. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۱.

۳. سورهٔ ابراهیم (۱۴)، آیهٔ ۱۹ ـ ۲۰.

۴. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۴۰.

۵. سورهٔ کهف (۱۸)، آیهٔ ۴۵.

﴿ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ﴾ ؛[1]

[هیچ چیزی در آسمان‌ها و زمین نمی‌تواند خدا را به عجز درآورد و درمانده کند].

﴿ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴾ ؛[2]

[امر ما نیست مگر یک بار؛ مانند پلک چشم به هم زدن].

﴿ إِنَّا لَقَادِرُونَ * عَلَى أَن نُّبَدِّلَ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴾ ؛[3]

[ما قادریم (آنان را) به بهتر از ایشان تبدیل کنیم (و برتر از آنها را به جای آنها بیاوریم) هیچ کس ـ در این کار ـ بر ما سبقت‌گیرنده نیست].

این آیات، نمونه‌ای است از آیاتی که صریح است در آنچه گفتیم.

فی التوحید عن مقاتل ابن سلیمان عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال:

لَمّا صَعَدَ موسی علیه‌السلام إلی الطُّور فَنادَی رَبَّه ـ عزّوجلّ ـ قال: یا ربِّ، أرنی خَزائنَك! فقال: یا موسی، إنَّما خَزائنی إذا أردتُ شیئاً، أن أقول له: كُن، فَیكُون.[4]

سؤال کرد حضرت موسی علیه‌السلام که، خداوند تبارک و تعالی خزائنش را به وی نشان بدهد. فرمود: هر وقت اراده کنیم شیء را می‌گوییم: باش! پس می‌باشد.

فی العیون عن محمد بن عرفة قال:

قلتُ للرضا علیه‌السلام: خَلَقَ الله الأشیاءَ بالقُدرة أم بغیر القُدرة؟ فقال علیه‌السلام: لایَجُوز أن یَكُونَ خَلَقَ الأشیاءَ بالقُدرة؛ لأنَّك إذا قُلتَ خَلَقَ الأشیاءَ بالقُدرة فَكأنَّك قَد جَعَلتَ القُدرةَ شَیئاً غَیره و جَعَلتَها آلةً له بها خَلَقَ

---

۱. سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۴۴.

۲. سورهٔ قمر (۵۴)، آیهٔ ۵۰.

۳. سورهٔ معارج (۷۰)، آیهٔ ۴۰ـ۴۱.

۴. توحید صدوق، ص ۱۳۳، حدیث ۱۷؛ قصص الأنبیا (راوندی)، ص ۱۶۵، حدیث ۱۹۰؛ بحارالأنوار، ج ۱۳، ص ۳۳۰، حدیث ۸ (در این مأخذ به جای «فنادی»، «فناجی» هست).

الأشياءَ و هذا شركٌ.

إلى أن قال عليه السلام و لكن لَيس هُو بِضَعِيف و لا عاجِز و لا مُحتاج إلى غَيرِه، بَل هُو ـ سبحانه ـ قادرٌ لذاته، لا بالقُدرة.[1]

[محمد بن عَرَفه می‌گوید: از امام رضا عليه السلام پرسیدم: آیا خدا اَشیا را به قدرت آفرید یا به غیر آن؟

امام عليه السلام فرمود: جایز نباشد که خدا چیزها را به قدرت بیافریند؛ زیرا هنگامی که بگویی: «خدا اَشیا را به قدرت آفرید»، چنان است که قدرت را چیزی غیر خدا قرار داده‌ای و آن را آلت و ابزاری برای خدا ساخته‌ای که بـه وسـیلهٔ آن اشیا را آفرید؛ و این، شرک است... تا اینکه فرمود: لیکن خدا ضعیف و عاجز و نیازمند به غیرش نیست، بلکه خـدای سـبحان بـه ذاتِ خـویش قـادر و تواناست، نه به قدرت].

در این روایت شریفه، نفی فرمایند اینکه قدرت صفتِ زاید بر ذات باشد و إلاّ لازم آید با خدا شیئی باشد و در خلقتِ اشیا محتاج به غیر ذات مقدَّس باشد، بلکه قدرت ذاتِ مقدَّس عین ذات است.

واضح است که این قسم از روایات و احادیث، مقابل یک دسته از متکلِّمین بوده که قائل به قدمای ثمانیه و اوصاف زاید بر ذات بوده‌اند.

فی التوحید مسنداً عن ابی عبدالله عليه السلام قال:

مَن شَبَّهَ الله بِخَلْقِه، فَهو مُشرِكٌ؛ و مَن أنكَرَ قُدرتَه، فَهُو كافرٌ.[2]

[در توحید صدوق به اسناد از امام صادق عليه السلام روایت شده که فرمود: هرکه خدا را به خلقش تشبیه کند، مُشرک است؛ و هرکه قدرت خدا را انکار کند، کافر می‌باشد].

---

۱. عیون اخبارالرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۱۱۷، حدیث ۷؛ توحید صدوق، ص ۱۳۰، حدیث ۱۲ (در این مأخذ، ذیل روایت: «بل هو سبحانه...» نیامده است)؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۳۶، حدیث ۳.

۲. توحید صدوق، ص ۷۶، حدیث ۳۱؛ وسایل الشیعه، ج ۲۸، ص ۳۴۴، حدیث ۳۴۹۲۰؛ بحارالأنـوار، ج ۴، ص ۱۴۰، حدیث ۶.

فیه عنه ﷺ أیضاً قال:

إنَّ إبلیس قال لعیسی ابن مریم ﷺ أیَقْدِرُ رَبُّك عَلی أن یَدخُلَ الأرض [فی] بَیضةٍ لایُصَغِّرُ الأرضَ و لایُکَبِّرُ البَیضةَ؟ فقال عیسی ﷺ: وَیْلَك! إنَّ اللهَ لایُوصَفُ بِعَجْز و مَن أقْدَرُ مِمَّن یُلَطِّفُ الأرضَ و یُعَظِّمُ البَیضةَ.[1]

[در توحید صدوق از امام صادق ﷺ نقل شده است که فرمود:
ابلیس به عیسی بن مریم گفت: آیا پرورگارت می‌تواند زمین را در تخم مرغی بگنجاند به گونه‌ای که زمین را کوچک و تخم مرغ را بزرگ نگرداند؟!
عیسی ﷺ فرمود: وای بر تو! خدا به عجز (و ناتوانی) توصیف نمی‌شود، چه کسی توانمندتر است از کسی که زمین را لطیف سازد و تخم‌مرغ را بزرگ].

پس از رجوع به آیات و روایات، برای احدی شک نماند که خداوند متعال قادر است به قدرتِ تامهٔ کامله، بر کل موجودات و معدومات، و قادر بر ایجاد و اِعدام جزئیات و کلیات می‌باشد، و حدّی و نهایتی برای قدرتِ ذاتِ مقدس نیست؛ راه تذکُّر به این اساس، ذیلاً بیان می‌شود:

اولاً: توحید، فطری است و آن، تأمُّل در آیاتِ آفاق و اَنْفُس است (چنان‌که مفصل بیان کردیم) بدیهی است به این مطلب، ظاهر می‌شود که اشیا، مصنوع و مخلوق و تدبیر شده و حادث و مسبوق به نیستی هستند و حال «فیل» و «پشه» در این جهت با حال «انسان» و «فلک» و «مَلَک» یکسان است و هر یک از موجودات، پس از تذکُّر به مصنوعیت و حدوث، دلالت کند بر کمالِ قدرتِ ذاتِ مقدَّس.

ثانیاً: تذکُّر به کمالِ خودِ انسان است که شخص پس از تأمُّل، می‌یابد و وجدان

---

۱. توحید صدوق، ص ۱۲۷، حدیث ۵؛ قصص الأنبیا (راوندی)، ص ۲۶۹، حدیث ۳۱۲؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۴۲، حدیث ۹ (در این مأخذ به جای «لایُصَغِّر» و «لایُکَبِّر» آمده است: «لاتَصْغُر» و «لاتَکْبُر»)؛ در روایت دیگری، در جواب سؤال فوق آمده است: «إنَّ اللهَ تَبارك و تَعالی لاینسَبُ إلی العَجز، والَّذِی سَألتَنِی لایَکُون» (توحید صدوق، ص ۱۳۰، حدیث ۹) همانا خداوند به عجز و ناتوانی نسبت داده نمی‌شود، لکن آنچه سؤال کردی تحقق نمی‌پذیرد.

می‌کند که دارای دو کمال بزرگ (علم و قدرت) است و توانایی انسان، غیرعلم و دانایی او است.

و تعبیر قدرتِ انسان به قوای مُنتَشِره در عَضلات، تفسیرِ قدرتِ حیوانی است. قُوّت و قدرتِ روحی انسان مربوط به بدن و آلات بدنی نیست؛ و این مطلب، در باب قُوا و کمالاتِ روح بیان شده و علم النفس قدیم و جدید مُتکفِّل این امر است.

چنان‌که برای علم مراتبی است برای قدرت هم مراتبی است، و سرحَدِّ کمال این صفت، تصرُّف در عالم و تصرُّف در ماوراء الطبیعه است به درجاتِ مختلفه.

انسان ـ که آیت و علامت و صفتِ معرفتِ مبدأ متعال است ـ دارای قدرت می‌باشد و قسمتی از افعال او به اراده و خواست اوست، و ارادهٔ او ناشی از دواعی عقلانیه و مطابق با تدبیر و حکمت می‌باشد، و افعالِ او حادث و مسبوق به عدم است و در فعل خود مختار است. پس [انسان] آیت و دلیل است که ذاتِ مبدأ متعال، عالم و قادر است به علم و قدرت غیر محدود، اگر چه کیفیت علم و قدرت ذات مقدَّس (مانند خود ذات مقدَّس) معلوم به علمی نشود و مفهوم و معقول نگردد، و شبه و صورت و مِثل برای او نیست.

بودنِ این کمال در مخلوقات و مصنوعات، کاشف و دلیل است بر ثبوت این کمال در ذاتِ مبدأ بدون تشبیه و تنظیر و تصویر و احساس و ادراک (چنان‌که مشروح و مفصل دانسته شد) و معلوم و وجدانی است که انسان نسبت به یک دسته از افعال به قدرت و اراده و اختیار[1] فاعل است، و فاعل بالعنایه غیر فاعل بالإختیار است.

برای تکمیلِ [این] بیان، به ذکر دو روایت (که صریح در مُدّعی و محلِ بحث و مشتمل بر استدلال و اثبات است) می‌پردازیم.

[روایت اول]

روایت اول قسمتی از مناظرهٔ حضرت رضا علیه‌السلام است که در «توحید» و «عیون»

---

۱. در متن به جای «اختیار»، «اختیارات» آمده است.

تمام آن، مفصلاً ذکر شده است[۱] و ما به ترجمه و مفاد قسمتی که مورد نیاز است ـ از مناظرهٔ حضرت با سلیمان مَرْوَزی در مبحثِ اراده ـ اکتفا می‌کنیم.

سلیمان گفت: اگر بگویند: اراده، صفتی است ـ مانند اوصاف دیگر ـ مثل حَـیّ و سمیع و بصیر (یعنی از اوصاف ذات و عین ذات است) چه می‌گویی؟

حضرت فرمود: می‌توان حدوث اشیا یا اختلاف اشیا را به اراده و مشیت نسبت داد و گفت: حادث شد چون اراده کرد و خواست، و نمی‌توان گفت: حادث شد چون شنید و دید! پس این مطلب، دلالت کند که صفت اراده غیر صـفت حـیّ و سـمیع و بصیر است.[۲]

واضح است این استدلال، راجع به اطلاقِ لفظی نیست و إلاّ سلیمان می‌گفت: این اطلاق در مقام لفظ است و ممکن است در معنا اراده مانند سمیع و بصیر باشد، بلکه مرجع استدلال به این است که حدوث و اختلاف علت مـی‌خواهـد، و ذات مـبدأ و اوصاف ذاتی بالنسبه به اشیا در مرتبهٔ سـواء است. پس عـلت حـدوث و اخـتلاف، خواست و اراده خدا است.

سلیمان گفت: او چون از اَزَل مُرید و صاحب اراده بوده است، مـانند حـی است (یعنی نمی‌توان گفت اراده حادث است؛ چون قدیم است، پس مثل سایر اوصاف است).

حضرت فرمود: حال که اراده قدیم است، غیر «مبدأ» می‌باشد یا عین اوست؟

گفت: غیر او است.

فرمودند: پس ثابت کردی با ذات مقدَّس شیئی را!

سلیمان گفت: از اَزَل با او شیء نیست!

---

۱. توحید صـدوق، ص ۴۴۵ ـ ۴۵۴، حـدیث ۱ (بـاب ۶۶)؛ عـیون اخـبارالرضـا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۸۱ ـ ۱۹۱؛ بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۳۳۱ به بعد.

۲. متن حدیث چنین است: قال: ما تقول فِيمَن جَعَل الإرادة إسماً و صفةً مِثْلَ حَيّ و سَمِيع و بَصِير و قَدِير؟ قـال الرضا علیه‌السلام إنَّما قُلتُم: حَدَثت الأشياءُ و اخْتَلَفت؛ لأنَّه شاءَ و أراد، و لَم تَقُولُوا حَدَثت الأشياء و اخْتَلَفتْ لأنَّه سَمِيع بَصِير؛ فهذا دليلٌ عَلى أنَّها لَيست بِمثل سميع و لابصير و لاقدير.

حضرت فرمود: پس اراده حادث است.

گفت: حادث نیست.

در اینجا مأمون بر سلیمان صیحه زد.[1]

حضرت فرمود: اراده حادث است ای سلیمان، اگر حادث نیست ازلی است.

سلیمان گفت: ارادهٔ خدا از خدا است؛ چنان‌که سمعِ او از اوست.

حضرت فرمود: آیا ارادهٔ خدا عین خدا است؟

سلیمان گفت: عین خدا نیست.

حضرت فرمود: پس مُرید مثل سمیع و بصیر نیست؟[2]

سلیمان گفت: نفس خود را اراده کرد؛ همان طور که خود را شنید[ه] و دیده و دانسته.

حضرت فرمود: معنای اینکه نفس خود را اراده نموده چیست؟ آیا اراده کرده که خود چیزی باشد؟ یا اراده کرده که زنده و شنوا و بینا و توانا باشد؟[3]

سلیمان گفت: بلی.

حضرت فرمود: آیا به ارادهٔ او چنین شده؟

سلیمان گفت: نه.[4]

تا اینکه حضرت می‌فرماید: نزد عموم مردم معلوم است که مُرید غیر از اراده است؛ و مرید پیش از اراده و فاعل قبل از مفعول می‌باشد و به این سخن، حرف شما

---

۱. فصاحَ به المأمونُ و قال: یا سلیمان، مثلُه یُعایا أو یُکابر! علیک بالإنصاف أما تَری مَن حَوْلَک مِن أهل النظر؟! ثمّ قال: کَلِّمْه یا أباالحسن فَإنَّه مُتکلِّمُ خراسان، فَأعادَ عَلیه المَسألةَ.

۲. در متن کتاب عبارت چنین آمده: پس مثل مرید سمیع و بصیر نیست.

۳. این ترجمه بر اساس عبارت توحید صدوق، (ص ۴۴۵) است، ولی در عیون اخبارالرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۸۳ عبارت چنین آمده: «أراد أن یکون شیئاً و أراد أن یکون حیّاً أو سَمیعاً أو بصیراً أو قدیراً؟».

۴. در «عیون اخبارالرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۸۳» به جای واژهٔ «لا» (نه) ـ که در توحید صدوق، ص ۴۴۵ آمده ـ واژهٔ «نَعَم» (بلی) آمده است و با مراجعه به عبارات بعد، صحیح بودن نسخهٔ توحید روشن می‌شود «قال الرضا علیه السلام: فَلیس لقولک: أراد أن یکون حیّاً سَمیعاً بصیراً معنی، إذا لم‌یکن ذلک بإرادته، قال سلیمان: بلی قد کان ذلک بإرادته، فَضحک المأمون و من حوله ...».

باطل شود که اراده و مُرید یک شیء است.

سلیمان گفت: واقع چنان نیست که مردم می‌فهمند!

حضرت فرمود: پس می‌بینم دعوای امری می‌کنید بدون معرفت، و می‌گویید اراده مانند سمیع و بصیر است.

تا اینکه می‌فرماید: خبر بده آیا سَمْع و بَصَر و علم مصنوع است؟

سلیمان گفت: نه، مصنوع نیست.

حضرت فرمود: اگر سَمْع و بَصَر و عِلْم مصنوع نیستند و اراده مانند آنهاست، پس چگونه یک دفعه، می‌گویی اراده کرده است و دفعهٔ دیگر می‌گویی اراده نکرده است و حال آنکه فعلی نیست!

سلیمان گفت: مثل این است که یک مرتبه می‌گوییم عالم است، و دفعهٔ دیگر می‌گوییم عالم نیست.

فرمود: این دو کلام مثل هم نیستند؛ زیرا نفی در معلوم نفی در علم نیست، اما نفیِ مراد نفیِ اراده است؛ چون که اگر شیء اراده نشود، موجود نشود و لکن ممکن است علم ثابت باشد و معلوم نباشد؛ مانند بَصَر.

تا اینکه سلیمان گفت: اراده مصنوع است.

حضرت می‌فرماید: پس حادث است، و مانند سمع و بصر نیست.

تا اینکه سلیمان گفت: صفتی است از صفات ازلیهٔ ذات مبدأ.

حضرت فرمودند: پس باید انسان اَزَلاً باشد.

سلیمان گفت: نبوده؛ چون ایجاد نکرده آن را.

حضرت فرمود: چه بسیار زیاد است غلط تو! آیا این نیست که به اراده و به قول خدا اشیا موجود می‌شوند؟

سلیمان گفت: نه.

فرمود: پس چگونه اشیا را موجود کرد و حال آنکه به اراده و مشیت و امر و به مباشرت ذات مبدأ نیست؟ و آیا خبر نمی‌دهی مرا از گفته خداوند: ﴿ **وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ**

قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾ ؛[۱] (وقتی که اراده کردیم اهل قریه را هلاک کنیم سرکش‌های آنها را امر کردیم پس بدکاری نمودند) آیا مقصود این است که خدا ایجاد اراده می‌کند؟

گفت: بلی.

فرمود: پس حرف تو که اراده عینِ ذات یا جزءِ ذات مبدأ است باطل شد؛ زیراکه نمی‌شود نفس شیء یا جزءِ او خودش را ایجاد کند، و تغییر از حالی به حالی در ذات او محال است.

سلیمان گفت: حدوث و ایجاد اراده را قصد نفرموده.

فرمود: پس چه قصد کرد؟

گفت: ایجاد و فعل شیء را قصد کرد.

فرمود: وای بر تو این مطلب را چقدر تکرار می‌کنی! و خبر دادم به تو اگر اراده فعل باشد، مُحدَث است.

سلیمان گفت: برای اراده معنایی نیست.

(مراد این است که برای اراده حقیقتی و معنائی نیست، بلکه عین علم است؛ چنان‌که در کلمات بعد می‌گوید)

فرمود: پس به عقیدهٔ تو، خدا خودش را وصف کرده به چیزی که برای او معنایی نیست! پس اگر برای ارادهٔ خدا معنایی قدیم و حادث نباشد، حرفِ شما به اینکه خدا در اَزَل مُرید است باطل است.

گفت: مراد این است که اراده از اَزَل فعلِ خداست.

فرمود: آیا نمی‌دانی [اَمرِ] اَزَلی، مفعول و فعل نخواهد شد؟ و چیزی، هم قدیم و هم حادث نمی‌شود؟

سلیمان ساکت شد و جوابی نداد.

حضرت فرمود: عیبی ندارد، سؤال خودت را تمام کن.

---

۱. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۱۶.

گفت: اراده، صفتی است از صفاتِ خدا.

فرمود: چه اندازه تکرار می‌کنی این حرف را؟ صفتِ حادث است یا اَزَلی؟

سلیمان گفت: حادث است.

حضرت فرمود: الله اکبر! اراده، صفتِ حادث است بـا ایـنکه صـفتی از صـفات خدای اَزَلی است.

سلیمان جوابی نگفت.

حضرت فرمود: اَمرِ اَزَلی نمی‌شود مفعول باشد.[۱]

گفت: اشیا، اراده نیست (یعنی فعل نیست) و شیء را اراده نکرده.

حضرت فرمود: وسوسه و شک کردی! پس ایجاد و خلق کرده چیزی را که اراده نکرده است خلق و ایجاد او را! این نحو از فـعل و خـلقت، صـفتِ کسـی است کـه نمی‌داند چه می‌کند! خداوند برتر از این است.

سلیمان گفت: اراده، مانند سَمْع و بَصَر و عِلْم است.

فرمود: اینها با اراده یک معنا هستند یا معانی متعدده؟

گفت: یک معنا می‌باشند.

فرمود: پس معنای تمام ارادات یکی است؟

گفت: بلی.

فرمود: اگر ارادات یکی باشند ارادهٔ قعود و ارادهٔ قیام و ارادهٔ حیات و ارادهٔ موت، یکی است؛ و اگر یک اراده باشند مُقدَّم نگردند بعضی بر بعضی و بعضی مخالف بـا بعضی نباشند و همه، شیء واحد خواهند بود.

سلیمان گفت: معانی آنها مختلف است.

فرمود: خبر بده از مُرید، آیا عین اراده است یا غیر اراده؟

---

۱. این جمله، معیاری محکم و میزانی روشن برای تمییز حادث از قدیم به دست می‌دهد؛ یعنی آنچه ازلی است متعلق فعل قرار نمی‌گیرد. (س).

سلیمان گفت: بلکه مُرید، خودِ اراده است.

حضرت فرمود: پس مُرید هم نزد شما مختلف است ـ اگر او اراده است ـ چون گفتی اراده مختلف است.

گفت: اراده، مُرید نیست.

فرمود: پس اراده مُحدَث است و إلاّ (اگر مُحدَث نباشد) با او، غیر او خواهد بود (زیراکه اراده غیر اوست و حادث نیست) بفهم، و سؤال را زیاد کن.

سلیمان گفت: اراده، اسمی است از اسماءِ خدا.

فرمود: خودش نام گذاشته خود را به اراده؟

گفت: خود، نام ننهاده است.

فرمود: شایسته نیست که تو برای خدا نامی معین کنی.

سلمیان گفت: خدا خودش را توصیف کرده به «مُرید».

فرمود: توصیف نمودن خدا خودش را به مُرید، توصیف به اراده نیست که اراده اسمی از اسماءِ او شود.

سلیمان گفت: ارادهٔ خدا عینِ علم خداست.

حضرت فرمود: ای نادان، پس اگر عالم بوده به شیئی آن را اراده کرده است!

گفت: بلی چنین است.

فرمود: دلیل بر اینکه اراده عینِ علم است چیست؟ و حال اینکه می‌داند چیزی را که هرگز اراده نکند؛ چنان‌که فرموده است: ﴿ **وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِی أَوْحَیْنَا إِلَیْكَ** ﴾؛[1] [اگر بخواهیم البته آنچه راسویت وحی کردیم می‌بریم] و خدا می‌داند که چگونه می‌برد آنچه را وحی کرده، حال آنکه هیچ وقت نمی‌برد.

سلیمان گفت: از امر و فعل فارغ شده است و شیئی را اراده نکند.

فرمود: این قول یهود است، و خدا می‌فرماید:

---

۱. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۸۶.

﴿ ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ ﴾ ؛[۱]

[مرا بخوانید برایتان اجابت می‌کنم].

﴿ یَزِیدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَاءُ ﴾ ؛[۲]

[خدا آنچه را خواهد در خلق (و آفرینش) می‌افزاید].

﴿ یَمْحُو اللّٰهُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْکِتَابِ ﴾ ؛[۳]

[آنچه را خدا بخواهد محو و اثبات می‌کند، و نزد اوست اُمّ الکتاب (کتاب مادر)].

و حال آنکه به قول تو از امر فارغ شده است.

نیز حضرت فرمود: آیا خدا می‌داند که انسانی موجود می‌شود و اراده نمی‌کند که موجود شود؟ یا می‌داند که در روز معین کسی می‌میرد و اراده نمی‌کند مردن او را؟

گفت: بلی.

فرمود: آن را که می‌داند اراده می‌کند می‌باشد یا آن را که می‌داند اراده نمی‌کند؟[۴]

گفت: می‌داند که هر دو موجود می‌شوند.

فرمود: در حال واحد می‌داند انسان زنده و مرده و ایستاده و نشسته و کور و بینا است و این، محال است.

گفت: می‌داند که یکی از این دو واقع شود.

فرمود: عیب ندارد. کدام واقع شود؟ آن را که اراده کرده یا آن را که اراده نکرده است؟

گفت:[۵] آنکه وقوعش را اراده کرده.

---

۱. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۶۰.

۲. سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۱.

۳. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۳۹.

۴. متن حدیث چنین است: «فَیَعلَمُ أنَّه یَکُونُ ما یُرید أن یَکون، أو یَعلَم أنَّه یَکُون ما لایُرید أن یَکُون...؛ علم دارد به تکوین آنچه اراده کرده است که تکوین یابد، یا علم دارد به تکوین آنچه اراده نکرده است که تکوین یابد» (توحید صدوق، ص ۴۵۲).

۵. در متن به جای «گفت»، «گفته» ضبط شده است.

فرمود: پس غلط گفتی و از کلام گذشته خودت دست برداشتی (که می‌داند کسی در روز معین می‌میرد و اراده نمی‌کند که بمیرد، و خلق می‌کند شیئی را و اراده نمی‌کند آن خلق را) و نزد شما علم به چیزی که وقوعش را اراده نکند جایز نیست، و فقط آنچه وقوعش را اراده کند عالم است.

خلاصه فرمایش حضرت: آیا خدا علم دارد به امری که اراده نکرده وجود آن را؟ یا علم دارد به موت وحیات شخصی که اراده نکرده مردن یا زنده بودن او را؟

سلیمان عرض کرد: بلی می‌داند.

فرمود: پس خلق خواهد کرد آن را که اراده می‌کند یا آن را که اراده نمی‌کند!

از این بیان، واضح است که مراد حضرت این بود که «علم» غیر از «اراده» است. علم به امکانِ خلقت و تَکَوُّنِ شيء و ضِدِّش ممکن است، لکن آن یک را که اراده فرماید خواهد شد و دیگری را که اراده نکند وجود نخواهد یافت.

سائل به مقتضای مبنای خود ـ که علم علت است ـ گفت: هر دو واقع شود.

حضرت فرمود: بنابراین لازم آید که شخص واحد در آن واحد هم زنده و هم مُرده هم قاعد و هم قائم باشد؛ زیرا علم دارد به هر یک از اینها در آن واحد در شخص واحد.

چون سائل فهمید که این امر محال است و یکی از دو طرف خواهد شد، عرض کرد: یکی از آن دو خواهد شد.

حضرت فرمود: کدام یک خواهد شد؟ آن یک که مراد است یا آن یکی که اراده به او تعلق نگرفته؟ عرض کرد: آن یک که اراده کند، واقع شود.

حضرت فرمود: پس قول خود را رها کردی که می‌داند انسانی در روز معین می‌میرد و اراده موت او را ندارد و خلق می‌کند شيء را و اراده خلقت او را ندارد و وقتی که جایز نباشد نزد تو علم به امری که اراده آن را نکند، پس علم منحصر است به چیزی که آن را اراده کند.

سلیمان گفت: قول و رأی من این است که اراده نه مرید و نه غیر مرید است.

حضرت فرمود: ای نادان، وقتی که گفتی «اراده» او نیست، پس قرار دادی اراده را غیر او؛ وقتی که گفتی [اراده] غیر او نیست، پس قرار دادی اراده را عینِ او!

سلیمان گفت: آیا خدا می‌داند چه [گونه] شیء را ایجاد کند؟

فرمود: بلی می‌داند.

گفت: با او اثبات کردی چیزی را.

خواست قول حضرت را (که فرمودند اگر اراده، ازلی باشد لازم آید که با او شیء باشد) نقض کند به اینکه: اگر خدا قبل از فعل، عالم است به فعل، لازم آید که با او امر دیگری ـ یعنی علم ـ باشد.

حضرت فرمود: علم، مانند اراده نیست! بنّا، به بنّائی عالم است اگر چه بنائی درست نکرده باشد! پس می‌تواند مرد دارای صنعتی باشد اگر چه هیچ آن صنعت را بجا نیاورده باشد.

برای توضیح در مقصود ـ که علم محتاج به معلوم نیست ـ فرمود: [آیا] خدا می‌داند که یکتا است و شیئی با او نیست؟

سلیمان گفت: می‌داند.

حضرت فرمود: آیا این اثباتِ شیء است با او؟

سلیمان (چون محکوم شد، از سخن خود برگشت) گفت: خدا نمی‌داند که یکتاست و چیزی با او نیست!

حضرت فرمود: آیا تو می‌دانی؟

گفت: بلی.

حضرت فرمود: پس تو از خدا داناتری.

سلیمان گفت: این امر محال است (یعنی این علم بدون اینکه امری [معلوم] باشد محال است).[1]

حضرت فرمود: آیا نزد تو علم به اینکه [خدا] واحد است و شیئی با او نیست

---

۱. یعنی همین یکتائی (که شیء زائد بر ذات نیست و سلیمان گفت: من می‌دانم) علم بلامعلوم است و از نظر سلیمان، علم بلامعلوم محال است؛ پس این هم محال است.

و سمیع و بصیر و علیم است، محال است.

گفت: آری، محال است.

فرمود: پس چگونه خدا خبر داده است که یکتا و حیّ و سمیع و بصیر و علیم است؟ بیانِ تو تکذیب خدا و قرآن است! پس از این کلام، فرمود: چگونه می‌شود کسی اراده کند صنعت چیزی را که نمی‌داند آن صنعت را؟ و صانعی که نداند صنعت خود را مُتحیِّر است؛ خدا برتر است از این توهمات.

بالأخره سلیمان (پس از آنکه عاجز از جواب حضرت شد) گفت: اراده، عبارت از قدرت است.

فرمود: خدا قادر است بر چیزی که هرگز آن را نخواسته و اراده نکرده، و بایستی چنین باشد؛ چون خود فرموده: «اگر بخواهیم می‌بَریم آنچه را وحی کردیم به سوی تو»[1] پس اگر «قدرت» عینِ «اراده» می‌بود می‌بایست اراده کرده باشد بردن را!

سپس سلیمان ساکت و محکوم شد.[2]

این روایتِ مبارکه، صریح در این است که: علم، غیر از اراده است و «علم» علت وجودِ خارجی شیء نیست؛ و «اراده» فعل و حادث است. علم به هر دو طرفِ نقیض و ضد [حاصل] است، و [شخص] به اموری که ابداً اراده نکند و واقع نشود، عالم است؛ چنان‌که روایات گذشته در باب علم، صریح در این مفاد بود.

و نیز این روایت شریفه، در مقام رَدّ مُعتَقَداتِ فلسفه بود در بابِ قِدَم و حدوث و اراده؛ چنان‌که روایت دوم، ناظر به مُعتَقَدات مادِّیین و اِبطالِ قِدَمِ عالم و رَدِّ اساس و عقیدهٔ آنها است.

روایت دوم ازاحتجاج طبرسی

ثمَّ أقبَلَ رسول الله ﷺ عَلی الدَّهریّة فقال: و أنتُم فما الَّذی دَعاکم إلی

---

۱. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۸۶: ﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِی أَوْحَیْنَا إِلَیْكَ ﴾.

۲. توحید صدوق، ص ۴۴۵ ـ ۴۵۴؛ عیون اخبارالرضا ﷺ، ج ۱، ص ۱۸۹.

القول بأنَّ الأشياء لا بَدْو لها و هی دائمة لَم‌تَزَل و لاتَزال؟

فقالوا: لأنّا لانَحْكُم إلاّ بما نُشاهِدُ و لم‌نَجِد للأشياء حَدثاً، فَحَكَمنا بأنَّها لَم‌تَزَل و لَم‌نَجِد لها انْقِضاءاً و فناءاً فَحَكَمنا بأنَّها لاتَزال.

فقال رسول الله ﷺ: أفَوَجَدتُم لها قِدَماً أم وَجَدتُم لها بقاءاً أبَد الأبد؟ فإن قُلتُم إنَّكُم وَجَدتُم ذلك، أنْهَضتُم لأنفسكُم أنَّكُم لَم‌تزالوا عَلى هَيئَتِكم وعُقُولكُم بلانهاية و لاتزالون كذلك؛ و لئن قُلتُم هـذا، دَفَـعتُم العـيان وكَذَّبكُم العالَمُون و الَّذين يُشاهِدُونكُم.

قالوا: بل لم‌نُشاهد لها قِدَماً و لابقاءاً أبَد الأبد.

قال رسول الله ﷺ: فَلم صِرتُم بأن تَحكُمُوا بالقِدَم و البقاء دائماً لأنَّكم لم‌تُشاهِدُوا حُدوثَها؛ و انقضائُها أوْلى[۱] مِن تاركِ التميُّز لها مِثلُكم فَيَحكُم لها بالحُدُوث و الإنقضاء و الإنقطاع؛ لأنَّه لم‌يُشاهد لها قِدَماً و لابقاءاً أبَد الأبد؛ أولَستُم تُشاهِدُون الليلَ و النَّهارَ و أحَدهُما بعد الآخر؟

فقالوا: نعم.

فقال: أتَرَونَهُما لم‌يَزالا و لايَزالان؟

فقالوا: نعم.

فقال: أفَيَجُوز عندكم إجتماع اللَّيل و النَّهار؟

فقالوا: لا.

فقال ﷺ: فإذاً مُنقَطِعٌ أحَدهُما عن الآخر، فَيَسبقُ أحَدهُما و يكون الثانی جارياً بَعْده.

قالوا: كذلك هو.

فقال: قَدحَكَمتُم بحدوث مـا تَـقدَّم مِـن ليـل و نـهار لم‌تُشـاهِدُوهُما،

---

۱. «أولی» به «فَلِمَ صِرتُم» مربوط است؛ أی فَلِمَ صِرتُم أولی للقول بالقِدَم و البقاء مِنَ الَّذی هو مِـثلُكُم لم‌يَـجِد البقاءَ و الإنقضاء، و هو يَحكُمُ بالحدوث. (س).

فَلاتُنْكِرُوا لله قُدرتَه.

ثم قال ﷺ: أتقُولُون ما قبلَكم مِنَ اللَّيل و النَّهار، متناهٍ أم غَير متناهٍ؛ فإن قُلتُم إنَّه غيرُ متناهٍ فَقد وَصَل إليكُم آخر بلانهاية لأوَّله، و إن قُلتُم متناهٍ فَقد كان و لا شيءَ منهما؟

قالوا: نعم.

قال لهم: أ قُلتُم إنَّ العالَمَ قَديمٌ غير مُحدَثٍ و أنتُم عارفُون بمعنى ما أقررتُم به، و بمعنى ما جَحَدتُمُوه؟

قالوا: نعم.

قال رسول الله ﷺ: فهذا الَّذى تُشاهِدُونه مِن الأشياء بَعضُها إلى بَعض يَفْتَقِر؛ لأنَّه لا قِوامَ للبَعض إلاّ بما يَتَّصِل به؛ كما نَرى البِناءَ مُحتاجاً بعضُ أجزائه إلى بَعض و إلاّ لم‌يَتَّسِق و لم‌يَستَحكم و كذلك سائر ما نَرى.

و قال أيضاً: فإذا كان هذا المحتاج بعضُه إلى بَعض لِقُوَّتِه و تمامِه هو القديم، فأخْبِرُونى أن لو كان مُحدَثاً كيف كان يكون؟ و ماذا كانت تكون صِفَته؟

قال: فَبُهِتُوا و عَلِمُوا أنَّهُم لايَجِدُون للمُحدَث صِفةً يَصِفُونه بها إلاّ و هى موجودة فى هذا الَّذى زَعَمُوا أنَّه قديم، فَوَجَمُوا و قالوا: سَنَنظُرُ فى أمرنا.[1]

ترجمه روایت

از ابی محمد امام حسن عسکری علیه‌السلام روایت شده که پنج طایفهٔ یهود و نصاری و دهریّه و ثَنَویّه و مُشرکین عرب، جمع شدند خدمت حضرت رسول الله ﷺ و حضرت با آنان احتجاج فرمود (ما به نقل مورد نیاز می‌پردازیم، طالبین به کتاب احتجاج مراجعه کنند).

---

۱. احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۰ ـ ۲۱؛ تفسیر امام عسکری علیه‌السلام، ص ۵۳۴ ـ ۵۳۷؛ بحارالأنوار، ج ۹، ص ۲۶۱ ـ ۲۶۲ (و جلد ۵۴، ص ۶۸ ـ ۶۹) با اندکی اختلاف در الفاظ.

حضرت رسول سؤال فرمودند از دهریه که: چه چیز وادار کرده شما را که می‌گویید از برای عالم بَدْو و ابتدایی نیست، و باقی است و از برای او فنا و انقضا و خرابی نمی‌باشد و از اَزَل بوده و تا اَبَد هم خواهد بود؟

عرض کردند: چون حدوثی از برای اشیا ندیدیم، حُکم کردیم که قدیم است و چون زوالی برای عالَم مشاهده ننمودیم، گفتیم که باقی است.

از این بیان، معلوم می‌شود سخنان آنان مانند دهریین عصر ما ـ بلکه تمام اعصار ـ بر این است [که:] چون ندیدیم و نمی‌دانیم، پس خدایی و قیامتی و خبری نیست.

حضرت فرمود: شما که حدوث عالم را ندیدید آیا قدم عالم و بقای آن را مشاهده نموده‌اید؟ اگر بگویید دیدیم، برای خود ثابت کرده‌اید که (با این هیکل و عقل) همیشه بودید و خواهید بود! و اگر چنین بگویید، تمامِ اهل عالَم شما را تکذیب می‌کنند.

گفتند: برای عالَم، نه قِدَم دیدیم و نه بقا!

فرمود: پس چرا حکم کنید به قدم و بقا؟ چون که حدوث و زوال عالَم را ندیده‌اید! و چه اَولَویَّت و بهتری دارد کلام شما نسبت به کلام کسی که می‌گوید: چون قدم و بقا را ندیدم، حکم به زوال و حدوث می‌کنم؟!

در این بیان، آنچه مستند و دلیل آنها بر قِدَمِ عالم بود دفع شده [است، پیامبر] به آنها فهماند که شما جاهل می‌باشید نه اینکه می‌دانید عالَم قدیم است؛ چون اقرار کردند که ما در شک می‌باشیم.

حضرت رسول ﷺ به حدوث، اِقامهٔ حجت فرمود. حاصلِ استدلال حضرت از سه راه است:

[طریق اول]

اول به آنچه مشاهده می‌شود از روز و شب، و اختلاف و تَقدُّم و تَأَخُّرِ آنها؛ زیرا دو شیء که موجود باشند اگر میانِ آنها تَقدُّم و تَأَخُّری بود، البته حادث خواهند بود (چون اگر اَزَلی باشند هر دو در عرض هم واقع می‌شوند) تَقدُّم و تَأَخُّر با اَولیَّت و آخِریَّت

ملازم است و لازمهٔ اول و آخر بودن، بداء و ابتداء است؛ مثلاً اگر انسان و نَبات ـکه دو موجود واقعی هستند در عالَم ـ یکی بر دیگری مُقدَّم باشد، باید یکی اول باشد و دیگری آخر، و لابُد آخر بعدِ اول موجود است؛ و اگر اَزَلی باشند، در عرض هم خواهند بود و مُقدَّم و مُؤخَّری نباشد.

و این مطلب، در دو امر واقعی شُبْهه ندارد.

اگر مُقلِّدین فلسفهٔ ارسطو بگویند: که «لیل» و «نهار» دو امرند که از مقدار حرکت (که تعبیر از آن به زمان کنند) انتزاع و اعتبار می‌شوند و واقعیتی ندارند، پس تَقدُّم و تَأخُّری در آنها نیست تا موجب حدوث شود.

این حرف، باطل است؛ زیراکه شکی نیست تَقدُّم و تَأخُّری در بین موجودات ثابت است، و بیانِ حضرت در لیل و نهار از باب مِثال است (خواه از برای روز و شب حقیقتی باشد یا نباشد) نهایت اگر روز و شب واقعیتی نداشته باشند منشأ اعتبارِ روز و شب موجود خواهد بود؛ و تَقدُّم و تَأخُّر نسبت به آن، واقعیت دارد.

تنبیـــــه

فلاسفه گویند که: زمان، از حرکتِ دوری فَلَک انتزاع شود و این زمان و روز و شب، امور انتزاعی و اعتباری می‌باشند.

بدیهی است که عین حرکت عبارت از روز و شب نیست و حدوث آنها در نتیجهٔ حرکتِ کُرات است و مُقدَّم و مُؤخَّر بودن آن دو، به واسطهٔ نسبت حرکت خاصی است. پس تَقدُّم و تَأخُّر روز و شب، به اعتبار واقعیتِ نسبت آن حرکت است؛ یعنی در دو چیزی که منشأ اعتبار روز و شب است، تَقدُّم و تَأخُّر خواهد بود؛ و تَقدُّم و تَأخُّر میان دو شیء، ملازم با اَوَّلیت و آخریَّت [و] مستلزم بَدْء و ابتداء و حدوث است.[1]

علاوه بر این گویند: حرکت، خروج شیء از قوه به فعل است به نحو تدریج ـو در

---

۱. زیرا ملازم حادث، حادث است. (س).

هر آنی، فردی موجود و فردی معدوم گردد ـ پس ناچار مُقدَّم و مُؤخَّری در افراد خارج شده از قوه به فعل، موجود است و لازمه‌اش حدوث است (لذا در باب ربطِ حادث با قدیم، ناچار حوادث را مستند به حرکاتِ افلاک می‌دانند) و چون که حرکت تدریجی‌الحصول و حادث است، ناچار حرکت باید مستند باشد به چیزی که ذاتش قدیم و دارای حرکت دایمی باشد.

بالجمله، تَقدُّم و تَأخُّرِ واقعی میان دو موجود، مستلزم حدوث است (سخن در قدیم بودن ماده و حرکت و یا افلاک در تذکرات به آیاتِ توحید، گذشت).

طریق دوم

حادث یومی و امر جدید، اگر [از حیث مبدأ] متناهی است پس مسبوق به عدم است و اگر غیر متناهی است لازم آید که حادث متصف بشود به آخِر بدون اتصاف به اول؛ با اینکه آخریَّت و اَولیَّت از اموری است که بین آنها تَضایُف است، و تَحقُّق یکی از مُتضایفَیْن بدون دیگری محال است؛ مانند تَقدُّم و تَأخُّر.

و شاید دلیل متکلِّمین ـ که در باب حدوث اقامه می‌کنند ـ از این روایت مبارکه اخذ شده باشد و مُلَخَّص دلیل این است:

اگر هر حادثی مسبوق به حادثی باشد ـ إلی غیر النهایه ـ لازم آید توقف حادث بر گذشت و وجودِ حوادث غیر متناهیه و آن، محال است.[1]

و حاصل جوابی که شیخ الرئیس به این دلیل می‌دهد این است که: اگر مراد این باشد که: از برای اوقات، اَوّلی است، و متوقف است حادث بر انقضای غیر متناهی در اوقاتِ متناهی، البته محال [می‌باشد] و لکن ملازمه ممنوع است؛ و اگر مراد این است که متوقف است بر گذشتِ حوادث غیر متناهی در اوقات غیرِ متناهی، ملازمه مُسلَّم و محالیتِ تالی ممنوع و عینِ مُدَّعا است.[2]

---

۱. نگاه کنید به، کنز الفوائد (کراجکی)، ج ۱، ص ۳۳ـ۴۷.
۲. الشفاء (الالهیات)، ص ۲۶۵.

مُحدِّث محقق حکیم، قاضی سعید قمی ﷺ پس از نقل این حـدیث و بـیاناتی در تحقیق مقصد، می‌فرماید: استدلال بر تناهی حوادث ـ که از متکلمین نـقل است ـ از این حدیث اخذ شده.

حاصل استدلال: آنچه واقع است از حوادث در زمان گذشته دارای آخریَّت است و آنچه دارای آخر است متناهی است [پس حوادث زمان گذشته متناهی است].[۱]

و پس از بیانِ صُغری و کُبری[۲] می‌فرماید: [فلاسفه] جواب دادند که اگر مـراد از آخِری که برای حوادث گذشته است این است که بعد از او حادث و زمـانی نـیست، ممنوع است؛ زیراکه مدعا این است: «چنانچه حوادث بَدْء ندارند آخر هم ندارند» و اگر مراد این است که دارای آخر بالإضافه و بالنسبه است و به اعتبارِ ماست، مستلزم تناهی و بَدْء نیست.[۳]

سپس از این جواب پاسخ می‌دهد که اجمالاً ایـن است: هـیچ کـدام از دو طـرفِ تردید مراد نیست، بلکه مراد این است که طبیعتِ شیء غیر متناهی (از حیث اینکه آن طبیعت، مقتضی عدمِ تناهی است) منقطع به حَدّی نخواهد شد و تمام فرد و جزء آن

---

۱. إعلَم أنَّه قد وَقَعَ ما یُشْبِه هذا، بل لَعلَّه قد اُخِذَ مِن هنا فی حُجَج المُتکلِّمین، حیث اسْتَدلُّوا عَلی تَناهی الحدوث بأنَّ الواقعةَ مِنها فی الزَّمان الماضی لها آخر، و کُلُّ ما له آخر فهو متناه، یُنْتِجُ أنَّ الحوادثَ الواقعةَ فی المـاضی مُتناهیة (شرح اربعین (چاپ ۱۳۷۹)، ص ۴۸۱).

۲. أمّا بیانُ الصُغری فلأنَّ الآن الحاضر، آخر ما مضی؛ و أما بیانُ الکبری فظاهر (شرح اربعین، ص ۴۸۱).

۳. و أجابوا عنه بأنَّکُم ماذا تَعنُون بقولکم «الآن آخر ما مضی»؟

إن عَنیتُم بکونه آخِر، أنَّه لیس بعده شیءٌ مِن الزمان أصلاً، مَنَعْنا الصُّغری؛ فإنَّ مذهبَ الخَصم أنَّ بعدَه آنـاتٍ و أزمِنَةٍ لاتَتَناهی.

و إن عَنیتُم به أنَّه آخِر ما مَضی، بحَسَب فَرْضنا و اعْتِبارنا فَقط، فَلایَلزِم منه أن یکونَ آخِراً لَیس بعده شیءٌ آخِر.

و أمّا النهایةُ المذکورةُ فی الکُبری أنَّ «ما له آخِر فَهُو مُتناه» إن أریدَ بتلک النهایة أن یکونَ فی جانب بَـدایـة الحَوادث، مَنَعْنا الکُبری؛ و إن أرید ما یکون فی الجانب الآخَر منها، فَتصیر صُورةُ النَّتیجة هکذا: «الحـوادثُ الواقعةُ فی جانب بَدایة الحوادث مُتناهیة مِن جهة آخِرها».

لیکن لایَلزِم مِن صحَّة ذلک تَناهیها مِن جهةِ بَدایتها، و لَیس کلامُنا فی تَناهی الحوادثِ مِن جهة آخِـرها، بَـل الکلام إنَّما هُو مِن جهةِ أوَّلها و بَدایتها، فَلایَضُرُّ ما ذَکرُوه (شرح اربعین، ص ۴۸۲).

طبیعت دارای یک حکم است؛ و صدق آخِریَّت و آخِر داشتنِ شیء، مستلزم صدق اولیت کند برای همان شیء، و إلاّ لازم آید تحقُّقِ یکی از دو طرف تضایُف بدون دیگری و آن، محال است.

و اما تفصیلاً اختیار می‌کنیم که: حادث یومی ـ در زمانِ تکلُّم ـ آخِر است (به اعتبار و بالنسبه به ما) لکن اعتبار محض نیست، بلکه واقعیت [است] به واسطه انقطاع گذشته از آینده و اتصافِ گذشته به عدم دون آینده، و انقطاع [به طور مطلق] با مقتضیِ عدمِ انقطاع بودنِ طبیعت، منافی است.[1]

[طریق سوم]

طریق سوم از استدلال در این بیان، تذکر به اوصاف قدیم و حادث است [در حدیثی که ذکر شد] حضرت اثبات حدوث فرموده؛ زیرا آنچه که دیده می‌شود در عالَم و اَجزای عالَم، دائماً در تغیُّر و تبدُّل و زوال و فنا و احتیاج به یک دیگرند. اگر انسان عاقل تأمُّل در عالَم و اجزای آن کند، می‌بیند آثار احتیاج و نیستی و فنا از سر تا قَدَمِ آن ظاهر و هویدا است. اگر این عالم ـ با این آثار و اوصاف ـ قدیم باشد، پس صفت و آثارِ حادث چه خواهد بود؟ و پس از تأمُّل، شخص اعتراف خواهد کرد که جهان، حادث و مدبَّر و مصنوع است؛ لذا مُحاجّه کنندگان تأمُّل کرده جوابی ندادند و مهلت خواستند.

---

۱. أقُول ـ فی الجواب عن الجواب ـ أمّا إجمالاً: فإنَّا لانعنی ذلک و لاهذا، بل نقُول: إنَّ طبیعةَ الغیر المتناهی مِن حَیث هی طبیعة تَقتَضی عَدَم الإنتهاء، لایَنقَطِع إلی حَدٍّ مُطلقاً، بل الکُلُّ منها و کذا الجزء عَلی شاکلةٍ واحدةٍ، و أنَّ ثُبوتَ صِدقِ کَونِ الشَّیء له آخِر، تَستَلزِم صِدقَ کَونِه له أوّلٌ و إلاّ لَتحقَّقَ أحَد المُتقابلَین المُتضایفَین بدون الآخَر.
و أمّا تَفصیلاً: فإنَّا نَختار أنَّه آخِر ما مَضی بحَسَب ما اعْتَبَرناه و لکن لَیس إعتباراً مَحضاً، بل واقعٌ فِی نَفس الأمر، لإنقطاع ما مَضَی عَمّا سَیأتی. و اتِّصاف الأوّل بالعَدَم دون الأخیر و الإنقطاع مُطلقاً، یُنافی کونَ الطبیعة مُقتَضِیةٌ لعَدَم الإنقطاع.
و کونُ الشَّیء مُتناهیاً من جهة غیر مُتناه، من أخری لیس من ذاته؛ و إنَّما الکلام مَع مَن یقُول: «إنَّ الأشیاءَ بذواتها لم‌تزل و لاتزال مِن دون علَّة» و عَلی هذا، فالتردیدُ الَّذی فی قَول المُجیب فی النهایة، لاطائلَ تَحته (کما لایخفی). (شرح اربعین، ص ۴۸۲).

این است [که] در روایتِ مبارکهٔ [دیگری] سؤال شد: ما الدَّلیلُ عَلی التَّوحید؟ فرمودند: إتقانُ الصُّنعِ و اتِّصالُ التَّدبیرِ.[۱]

مُحدِّثِ محقق مذکور، پس از شرح روایت، می‌فرماید: از برای بحث قِدَم و حدوث، دو مقام و دو قول است:

قول اول: از برای عالَم بَدْء و ابتدایی نیست؛ ازلاً و ابداً بوده و خواهد بود بدون اینکه مسبوق به علتی و چیزی باشد. این قولِ دَهریه است.

قول دوم: یک قسمت مهم از اشیا، مسبوق به عدم نیستند؛ و این، نزاعی است بین فلاسفه و مِلّیین.[۲]

خلاصهٔ استدلال فلاسفه: بعد از بیان اینکه علت حاجت ممکن به مؤثر، امکان است و واجب بالذات، مقتضی معلولات[۳] است بالذات تا آخر[۴] (قبلاً استدلال را مفصلاً نقل کردیم).

پس از نقل استدلال و اشکالاتی با أجوبهٔ آن، به مقالهٔ آخوند ملاصدرا می رسد؛ و مُلخَّص مقالهٔ ایشان[۵] ـ با اختصار و ملاحظهٔ تطبیق عین عبارات آخوند ـ این است که پس از بیاناتی می‌گوید:

از این مطلب، قِدَمِ عالَم لازم نیاید؛ زیراکه حقیقتی که دائماً وجودش در تَجدُّد

---

۱. در توحید صدوق، ص ۲۵۰، حدیث ۲، از هِشام بن حکم روایت شده که گفت: گفتم به حضرت صادق علیه‌السلام: «ما الدَّلیلُ عَلی أنَّ اللهَ واحدٌ؟ قال علیه‌السلام: اتِّصال التَّدبیر و إتقان الصُّنع ...» دلیل یکتایی خدا چیست؟ امام علیه‌السلام فرمود: تدبیرِ مُدام و پیوسته، و آفرینشِ استوار و محکم.

۲. و لیُعلَم أنَّ بحثَ القِدَمِ و الحُدُوث له مقامان:
أحدُهُما: القَولُ بأنَّ الأشیاءَ لابَدْء لها و أنَّها لم‌تَزَل و لاتَزال بذَواتها، مِن دون أن یَسبِقَها شیءٌ مِن عِلَّة و غَیرها؛ و هذا هُو الَّذی وَقَعَ فِیه المُجادلهٔ بالَّتی هی أحسن من رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله عَلی الدَّهریّة.
و المقام الثانی: عَدَم مَسبوقیّة بعض الأشیاء بالزمان، ممّا وَقَعَ فِیه النزاعُ بین الفلاسفة و أرباب الأدیان (شرح اربعین، ص ۴۸۳ ـ ۴۸۴).

۳. در متن به جای «معلولات»، «معلومات» ضبط شده است.

۴. نگاه کنید به، شرح اربعین، ص ۴۸۴.

۵. قاضی سعید منظور است.

[و] حرکت [می‌باشد] و ثَباتش عینِ تجدُّد و فعلیت اوست [عین] قوه [و وجودش به عدم آمیخته است] و کمال او عین نقص و قصور است، مستند به فاعل و علّت تامّه و موجِب تامّ‌الفیض است در جهت ثبات و فعلیت و تمام و کمال، نه از جهت تجدُّد و نقص و قصور؛ زیراکه این جهات از لوازمِ ذاتِ حقیقتِ مُتَجدِّده است بدون تأثیرِ و جعل؛ زیراکه مُبَرهَن شده که لوازمِ ماهیت مُتعلّقِ جعل نیست.

بنابراین، حادث محتاج به مُخصِّص نیست؛ زیراکه حدوث از لوازمِ ذاتِ معلول است و لوازمِ ذاتِ شیء، مجعول نیست تا محتاج به مُخصِّص باشد.

بلی، اگر «حدوث» وصفِ زاید بر وجودِ حاصل شده باشد، سؤال از تخصیص حادث به «وقت» به مورد است؛ و اما اگر حدوث و تجدُّد، به منزلهٔ ماهیت و لوازم غیر مجعوله باشد حکمش حکم بقیه مهیات صادره از علت و فاعل تام است.

چنانچه از خلقتِ انسان لازم نیاید که خالق، انسان باشد و از مُوجِبیَّتِ قدیم مر امر حادث را، حدوث مبدأ و علت، لازم نیاید که علت هم حادث و هم قدیم باشد؛ زیراکه موجودی که ذاتش در تجدُّد و تصرُّم و حدوث است، حدوث به منزلهٔ ذاتی مُقوِّم اوست. پس حدوث، مجعول و مستند به مبدأ نیست تا مورد اشکال باشد، بلکه آنچه مستند به مبدأ است جهتِ ثَبات و بقا است و آنچه در تجدُّد و تصرُّم و انقضا است ذاتی و مستند به نفس ماهیت و حقیقت است.

این، حقِّ جواب از شُبههٔ فلاسفه است.[1]

---

۱. أقول: هذه المُقدَّمات کُلُّها صادقةٌ حَقّةٌ إضطراريّةٌ، لکن مع ذلک، لایَلزِم منها قِدَمُ العالَم؛ فإنَّک قد عَلِمتَ أنَّ الماهيّة المُتجدِّدة الوجُود، ثَباتُها عينُ التَّجدُّد، و فعليَّتُها عينُ القُوَّة الإستعداديّة، و وجودُها مَشوبٌ بالعَدَم، و تمامُها و کَمالُها عينُ النَّقص و القُصُور؛ فهو مُستَنَد إلى فاعِلِه التَّام الفاعليّة و مُوجِبِه الدائم الفيض، الثابت العليّة مِن جهة ثباته و فِعليَّته و وجودِه و تمامِه و کمالِه، لا مِن جهة تجدُّده و قُوَّتِه و نَقصِه و قُصُوره؛ لأنَّها مِن لوازم ذاته بلا جَعْل و تأثير؛ لما عَلِمتَ أنَّ لوازمَ الماهيّة غيرُ مجعولَة.

و ظاهرٌ أنَّ المعلولَ لايَلزم أن يکون مثل العلّة فی نَحوِ الوجُود و قوامِه و ثباتِه، بل مدارُ المعلوليّة عَلى القُصُور فی الوجودِ عَن دَرَجة وجود العلّة الفاعليّة، و القُصُور إنَّما يکون بدخول العَدَم فی هويّة المعلول.

←

تا اینجا بود کلام آخوند؛ و مُحدِّث، تصریح به اسمش نمی‌کند به واسطهٔ تأدُّب نزد عامّه؛[1] و ما [که] تصریح به اسم کردیم، به واسطهٔ این بود که آخوند می‌فرماید:

من اول کسی هستم که مطابق کتاب و سنت و مِلّیّین، اثباتِ حدوث کردم و مُلخَّص اساس حدوثِ ایشان مبنی بر اثبات حرکت در جوهر است (و حال آنکه حرکت در جوهر از مختصاتِ ایشان نیست، غزالی و امثال ایشان هم گفتند) و حاصل کلام ایشان این است: حقایقِ جواهر، در ذات و حقیقتِ خود متحرک و متجدد [می‌باشد] پس لایزال در تجدُّد و حدوث و فعلیت و قوه است، پس صحیح است که گفته شود اشیا تمام حادث است.

و پس از این کلام، استاد مُحدِّث می‌گوید: این بیان و اساس، نفعی نبخشد جز اینکه اسمِ حدوث برای عالَم گذاشته شود! شما که قائلی به فاعل تام دائم‌الفاعلیه، می‌گویی انفکاک و تخلُّف و ترجیح بلامُرجِّح محال است و حقایق و جواهر از حیث ثَبات و دوام و قِدَم به علتِ تامه مستند است و از حیث تصرُّم و تجدُّد و انقضا، به خودِ حقیقت و ذاتِ شیء مستند است. پس «عدمِ صریح»[2] بین عالَم و صانع کجا است؟! و عدم زمانی وهمی کو؟!

← نَعَم، الحدوثُ إذا کان وَصفاً زائداً عَلی وجود الشيء المجعول، کان السؤالُ باللِّمیّة وارداً علی تخصیص ذلک الحدوث بوقتٍ مخصوص دونَ سائر الأوقات؛ و امّا إذا کان الحدوثُ و التجدُّد بمنزلة الماهیّة و لوازمها غیر المجعولة، فَحُکمه حُکم سائر الماهیّات الصادرة عَن الفاعل الدائم، المُتعلِّقة الوجود بالفاعل الدائم دائماً.

فَکما لایَلزم من کون الواجب خالقاً للإنسان أن یکون الواجب انساناً و الإنسان واجباً، فکذا لایَلزم مِن کون المؤثر القدیم مُوجباً للحادث فی ذاته أن یکون الحادث قدیماً أو القدیم حادثاً؛ لأنَّ الحدوثَ للموجُود المُتجدِّدِ الهویّة بمنزلة الذاتی المقوم للماهیّات و الجعل، غیر مُتَخلِّلٍ بین الذاتِ و الذاتی.

فَهذا حَقُّ الجواب عن شُبهة الفلاسفة المُنکرین لحدوث العالم، بما فیه و معه (شرح اربعین، ص ۴۸۵ ـ ۴۸۶ نیز نگاه کنید به، الأسفار الأربعه، ج ۷، ص ۳۰۰).

۱. قاضی سعید ﷺ در پایان سخنش می‌گوید: ولنعرض عن الکلام فی ذلک کراهة سوء الأدب...؛ از سخن در این زمینه روی می‌گردانیم؛ زیرا اسائه ادب را نمی‌پسندیم... (شرح اربعین، ص ۴۸۷).

۲. عدم صریح: عدم مقابل است که با وجود جمع نمی‌شود. در ارتباط با «حدوث عالم» احادیث، عدم صریح را بیان می‌کند که با وجود جمع نمی‌شود (نه عدم مجامع).

←

و اکتفا کردی به اینکه اسم حادث بر عالَم صادق باشد به واسطهٔ اینکه جواهـر و حقایق اَزلیّه دائماً در تجدُّد و تصرُّم و انقضا است، ولو مسبوق به عدم نباشد.

چگونه اهل اسلام راضی شوند به این مطلب؟! و چگونه شُبههٔ فلاسفه دفع شود؟!

مدار شبهه به این است اگر «علیت» مستند به ذاتِ علت باشد از مقتضای عِلیَّت تخلُّف نکند. اینکه طبیعتِ حدوث، در نفس و حقیقتِ عالَم (یا از لوازم ذاتیهٔ عالم) بـاشد نتیجه ندارد؛ زیرا [اگر] که عالَم با جهتِ تجدُّد و تصرُّم، مسبوق به عدم و مُـنفَک از علت است، پس همین است مطلوب و مُدّعای ملیین، و شما قائل نیستی به امکان تخلُّف.

و اینکه تجدُّد مانند سایر مهیات است نفعی نبخشد ـ بلکه مضر است[1] ـ و اینکه از لوازم ذات و قابل جعل نیست، دخلی به مقام ما ندارد.

علاوه [بر این] که: لوازم ذات، به تبع جعلِ ذات، مجعول و قابل جعل است (بدون واسطه و تکرُّر در جعل) إلاّ اینکه بگویند خود ملزوم نیز مجعول نیست ـ چه رسد به لوازم ذاتیه مجعول ـ بلکه خود مجعولات و ذوات، از لوازمِ غیر مجعوله باشند.

دیگر اینکه این بیان (بر فرض تسلیمِ اشکالات) بنابر اینکه عالَم منحصر به عالَم اجسام و کُرات باشد خوب است و این مُجیب و مفتخر به اثباتِ حدوث،[2] چنین نگوید،

← عدم مجامع: هر حادث ذاتی ذاتش مسبوق به عدم است (یعنی در ذاتش اقتضای وجود نیست) این عدم، عدم مجامع نامیده می‌شود؛ زیرا عدمی است که با وجود سازگار است و با آن جمع می‌شود، و به عبارت دیگر، عدم مجامع همان لیسیّت ذاتی و امکان ذاتی است که ابن سینا می‌گوید: «المعلول فی نفسه أن یکون لیس و یکون له عن علّته أن یکون أیس» (الشفاء (الالهیات)، ص ۲۶۶).

۱. آنچه محل بحث و گفت‌گو است این است که: آیا به طور کلی عالم مسبوق به عـدم واقـعی و مـنفک از ذات مقدس می‌باشد یا خیر؟

اینکه ذات عالم در تجدُّد است و هر ذره‌ای مسبوق به عدم خود می‌باشد، کفایت نمی‌کند و سؤال مورد بحث را پاسخ نمی‌دهد به این جهت است که با فرض فوق و حرکت در جوهر، افراد جواهر مسبوق به عدم است، لیکن اصل جوهر قدیم و از علت منفک و جدا نیست و در حقیقت فرض مذکور ایجاد مغالطه‌ای است که مطلب را از محل بحث حقیقی دور می‌سازد؛ چون بدیهی است که بحث در فرد فرد جواهر نیست، بلکه در اساس جوهر است. (س)

۲. منظور، ملاصدرا است.

بلکه جدیّتِ فوق العاده برای اثبات عالم مُجرَّدات و عقول دارد.

مگر اینکه بگوید کلام ما در عالم است، عالَمِ مُجرَّدات و اَنوار داخل در عالم نیست، بلکه جزء عالَم ربوبی [و] خارج از مرحلهٔ جعل و مجعول است؛ چنانچه می‌گویند: «العالَم الرُّبُوبی عَظیمٌ جِدّاً!»[۱] این کلام، شنیع و بدتر از اول است.[۲]

[قاضی سعید] پس از نقلِ کلمات، جملات چندی در لزوم متابعت انبیا و معادن وحی و تنزیل، می‌گوید:

فما قالوا إلاّ ما رأوا و لا أخْبَروا إلاّ بما فیه حَضَرُوا؛ و مِن ضروریاتِ المَذهب المنسوب إلیهم علیهم‌السلام حدوثُ العالَم بمعنی کونه مسبوقاً بالعَدَم الصریح الَّذی هو غیر العَدَم الذاتی ـ الَّذی للمُمکن قبلَ وجوده و حینَ

---

۱. اَسفار اربعه، ج ۶، ص ۱۹۸، در این صورت، موضوع بحث عوض می‌شود و مبنای دیگری مطرح می‌گردد که مورد کلام نیست، و آن مبنای انکار علّیت و معلولیت است که بطلان آن در جای خود ثابت شده است. (س).

۲. عبارت قاضی سعید رحمه‌الله:

أقول: تحصیل الطبیعة المُتجدِّدة أینما تَنفَع سوی تسمیة العالم بالحادث! و أنت تقول بالفاعل التامّ الدائم الفاعلیّة، و بامتناع التّخلُّف و اسْتِحالة التّرجِیح بلامُرجِّح، و أنّها مِن جهة ثباتها مُستندة إلی علَّتها التامَّة، و أین العَدَم الصرف الصَّریح بین العالم و صانعه عَلی قول؟ و أین العَدَم الزمانی الوَهْمی بینهما کما هو ظاهر کلام المِلّیّین؟!

و اکتفیتَ بأنَّه یَصدق حِینئذ عَلی العالَم اسم الحادث لکون حقیقته کذا، و إن لم‌یکن مَسبُوقاً بالعَدَم؛ و کیف یَرضی بذلک أهل الإسلام؟! و مِن أین یَندفعُ شُبهةُ الفلاسفة؟!

و أیضاً مَن یَدَّعی مِن الخُصُوم أن یکون المَعلُوم (در چاپ قدیم: المعلول) عَلی نحو وجود العلَّة؛ و مدارُ الشُّبهة عَلی أنَّ العلّیّة إذا کانت لذات الشیء، لم‌یَتخلَّف مُقتضاها؛ فَطبیعة الحدوث فی نفس العالم أو من لوازمه إن کان یوجب التَّخلُّف عَن العلّة التامّة، فذاک هو المَطلُوب عند الملّیّین و أنت لاتقول به.

و أین یَنفع کون التَّجدُّد کسائر الماهیّات بل یَضُره؛ فإنَّ سائر الماهیّات لایَتخلَّف عَن علّتها عند اسْتِجماعیة الشرائط بزَعم الفلاسفة، و کون لوازم الماهیّات غیر مَجعُولة لا دَخْل له فی ذلک المقام.

عَلی أنَّ الحَقَّ هو أنَّها مَجعُولة بجَعْل المَلزُومات، مِن دون تَکرُّر جَعل أو توسُّطه.

هذا کُلُّه عَلی تَقدیر کون العالَم هی هذه الکُرات الجسمانیّة، و هو مِمّن یقول بالعقُول و النُّفوس فی طریق الطول و سبیل العرض، فما یقول فیها مع غُلوِّه فی اثبات عالَم المفارقات، أزید مما یَتصوَّر.

اللّهمَّ إلاّ أن یَعتَقد عَدَم کونها مِن العالم، و هذا أشنع مِن أخذ الطبیعة المُتجدِّدة لحدوث العالم باللفظ و التسمیة (شرح اربعین، ص ۴۸۶ـ۴۸۷).

وجوده ـ و أنتَ بالخيار فی تَوهُّمِك ذلك العَدَم فی زمان موهوم و تسمية به؛ فإنَّه لا طائلَ فی تلك الوَهْميات، فإنَّ للوَهْم سلطاناً علی كُلِّ شیء، لكن إيّاك أن تقولَ بإنتزاعه مِن ذاتِ الواحد الحق أو بقائه؛ فـإنَّه كُـفرٌ غيرُ خَفِی.[1]

مُحدِّث محقق پس از این بیان، می‌گوید: اصولی است مسلّمه نزد ائمه اطهار علیهم السلام:

[اصل اول]

اصل اول، حدوثِ اراده و مشیت است؛ یعنی اگر نظر به «وجود» کنیم عین فعل است، و اگر نظر به جملهٔ اسبابِ سبعه و عللِ فعل کنیم در جملهٔ اسباب و علل فعل است؛ و اگر کسی غیر از این بگوید مقتضای مذهبِ خود را نـقض کـرده و بـا ائـمه اطهار علیهم السلام عناد ورزیده؛ زیراکـه بـدیهی است عـاجز نـبودند کـه بگـویند اراده ذاتِ مقدَّس، عینِ علم است چنانچه گفتند «علمٌ کُلُّه، قدرةٌ کُلُّه»[2] و مورد تقیه نبود که حمل بر تقیه شود؛ زیراکه قائلین به صفاتِ ازلیه در زمان ائمه علیهم السلام زیاد بودند.

تا اینکه می‌فرماید:

لیس فی الکتاب الَّذی لایَأتِیه الباطلُ مِن بَین یَـدَیه و لا مِـن خَـلْفِه،

---

۱. شرح اربعین، ص ۴۸۷ ـ ۴۸۸ امامان علیهم السلام از آنچه دیدند سخن گفتند و از آنچه دریافتند (و شاهد آن بـودند) خبر دادند؛ و از ضروریات مذهب منسوب به آنان علیهم السلام حدوثِ عالَم است، بدین معناکه: عالَم مسبوق به عدم صریح [عدم مُقابل] است نه عدم ذاتی که همراه [و مجامع] با ممکنات است قبل از وجود و در حین وجود؛ و اگر خواستی این عدم واقعی را «عدم در زمان موهوم» نام بگذاری اشکال ندارد، ولی واقعیتی برای چـنین زمـانی نیست. آری وهم بر هرچیزی سلطنت دارد [می‌تواند زمان موهوم را زمان فرض کند] لیکن این زمان موهوم را از ذاتِ مقدَّس و بقای حضرت حق، انتزاع نکنی؛ زیرا این، کفری است آشکار [چون خدا زمانی می‌شود].

۲. عینیّت علم با ذات مقدّس از روایات بسیاری استفاده می‌شود و بعضی از آن در مبحث عـلم خـداونـد ذکـر گردید، ولی این عبارت در روایات یافت نشد، ملاصدرا در اسفار، ج ۶، ص ۱۲۱ آن را به فـارابـی نسـبت می‌دهد، امام خمینی رحمه الله در تعلیقه‌اش بر فوائد الرضویّه (قاضی سعید) آن را سخن اهل‌بیت می‌شمارد (التعلیقة علی الفوائد الرضویّة، ص ۱۰۴).

و لا فی السُّنّة النَّبویَّة و أخبار الائمة الطاهرة، ما یُشْعِر بخلافِ حُدوث الإرادة؛ کما هو غیرُ خافٍ عَلی أهلِ البصیرة.[۱]

اصل دوم

از اصول مُقرَّره نزد ائمه اطهار ﷺ این است که مبدأ متعال قادر است بـه قـدرت مطلقه؛ و معنای قدرت مطلقه (آن چنان‌که از اخبار و ادعیه معلوم است) ایـن است که: عاجز از امری نیست و امری ذاتِ مقدس را مضطر نمی‌کند و چیزی مانع ارادهٔ او نمی‌شود و در کاری مُردَّد نمی‌گردد.

و این بیان، می‌فهماند که مواد ثلاثه (وجـوب و امکـان و امـتناع) از افـعالِ ذات مقدس منتفی است و فعلی برای ذات مقدس واجب یا مـحال نـیست و حـاجت بـه مُرجِّح ـ که از لوازم امکان است ـ برای کسی است که در حالی توانا و در حالی ناتوان [است] و یا مُردَّد باشد بر وجود یا عدم شیء، یا متأثر از چیزی باشد.

قادر کسی است که در هر وقت اراده کرد همان، مصلحت و مرجح باشد و سوای اختیار او چیزی ملزم نباشد (چنانچه گویند مرجـح، عـلم بـه مـصلحت است) پس امتناع [ترجیح بدون] مرجح در فواعل امکانیه و تخلُّف نکردن معلول از علت تامه در طبایع است؛ و اگر تخلُّف در حقِ او ممکن نباشد، از ذات یا از خارج متأثر خواهد بود، و با قدرتِ تامه و اختیارِ مطلق منافی است.

[قاضی سعید] پس از این بیانات به حدوث واقعی حقیقی تمام عوالم (عالَم أدْنی و عالَم أوسَط و أعلی) تصریح می‌فرماید؛ چنانچه صریح روایات و خُطَب و اَدْعِیَه به اندازه‌ای است که قابل تردید و تأویل نیست (مقدار مقصود ما از نقلِ کلام محقق تمام شد).[۲]

---

۱. شرح اربعین، ص ۴۸۸.

در کتابی که باطل از هیچ سو در آن راه ندارد (قرآن) و در سنتِ نبوی و اَخبار امامان ﷺ چیزی کـه خـلافِ حدوثِ اراده را برساند، وجود ندارد؛ و این سخن، بر اهل بصیرت پوشیده نیست.

۲. نگاه کنید به، شرح اربعین، ص ۴۸۷ ـ ۴۸۹.

الحق و الإنصاف، نهایتِ تحقیق را در این مقام فرموده و حق متابعتِ اهل‌بیت علیهم‌السلام را ادا نموده است (حَشَره الله مَعَ مَوالیه فی مقامِ قُربه)

مُلخَّص و نتیجه کلام (پس از نقل کلمات و مختار فلاسفه در باب فاعلیت و علیت و علم و مشیت و اراده و قدرت) واضح و آشکار شد که نزاع و بحث بین انبیا علیهم‌السلام و فلاسفه و عرفا در فاعلیت و علیت ذات مقدس و حقیقتِ عالم است. فلاسفه نسبت به «عالَم» ثابت می‌کنند قِدَم آن را ـ چنان‌که بیان کردیم ـ که محتاج به علت ازلی است، اما نسبت به مبدأ چون تام است در علیت و حالت منتظره ندارد و تخلُّف معلول از علت تامه محال است، لامحاله عالَم ـ که معلولِ مبدأ و علت تامه است ـ البته قدیم است.

و دانستی که مرجع این اساس، به نفی قدرت تامه و مشیت و اراده است و مرجع کلّ به علم است و فاعلیت و علیت بالعلم و العنایه است؛ و لازم این اساس، انکار «بدا» و محالیتِ تغییر در عالم و امتناع خرابِ عالم و تشکیلِ عالم آخرت و قیامت است؛ و لازمه این مطلب، انکار ثواب و عقاب و معادِ خارجی است؛ و لازم این سخن، توحید در افعال و استناد کل موجودات ـ حتی افعال و اراداتِ بشر ـ به سلسلهٔ علیت و معلولیت، به ذات مبدأ است.

اما اساس قرآن مجید و دعوت سیدالمرسلین و اوصیای حضرتش ـ که عالمین به علم قرآن می‌باشند ـ [برخلاف آن است] و به اعلی صوت ندا می‌کند به حدوث عالم (بتمامه و کله) یعنی ماسوی الله تعالی، حادث حقیقی و مسبوق به عدم صریح است. البته لازم این اساس، تصدیق به مبدأ و خدای عالم به علم غیر متناهی و بدون معلوم واقعی است که معلوم خواه اَعیانِ ثابته یا تقرُّر ماهیات یا صُوَر زایده یا صُوَر افلاطونیه یا تجلّی در ذات و اتّحاد معلومات با ذات و امثال این موهومات باشد.

و لازمهٔ این اساس، اثباتِ قدرتِ کاملهٔ تامهٔ ذاتِ مقدس است نسبت به وجود و فعل و ترک، و عَدَمِ عالَم نسبت به قدرتِ ذاتْ منافی و مُضِرّ نیست. بالفرض اگر عالَم موجود نشده بود ابداً ضرری و نقصی نسبت به ذات مقدَّس وارد نمی‌شد؛ لذا خراب عالم ممکن و تشکیل عالم دیگر از ضروریات به شمار رود. بدیهی است لازمهٔ این

امر، اختیار و حُریَّتِ ذاتِ مقدس و فاعلیت بالمشیه و الاراده می‌باشد.

نتیجهٔ این اساس، تصدیق معاد و ثواب و جزای عالمِ آخر است. البته لازمهٔ این اساس، اختیار بشر است نسبت به یک دسته افعال تکلیفیه و نتیجهٔ آن عبودیت و خضوع و خشوع و توبه و انابه و تضرُّع و زاری است، و مُنتج نظم و نظام اَحْسَن است در عالَم، و حصول سعادتِ دنیا و عُقْبی است.

این دعوتِ قرآن است، این اساس [پیام] انبیا است، این است سُنّتِ سید المرسلین، این است دعوت و جِدّیت[1] ائمه اثنی عشر ـ صلوات الله علیهم أجمعین ـ احدی از فلاسفه و عرفا و علمای بشری به این طریق، مشی نکرده‌اند، و منحصر است به قرآن و تابعین آن.

فرع سوم: مسئلهٔ بداء

از فروع مُهمهٔ علم توحید قرآن مجید ـ چنانچه رسول اکرم ﷺ و اوصیای او علیهم‌السلام بیان [کرده‌اند] و توضیح داده‌اند ـ مسئلهٔ بدا است که احدی از فلاسفه قبل از اسلام نگفته‌اند؛ زیرا مخالف با قواعد فلسفه است.

فلاسفهٔ اسلام به واسطهٔ مخالفتِ مسئلهٔ بدا با اساس فلسفه، بنابر تأویل آیات و روایات صریحه، گذاشته تأویلاتی کرده‌اند (چنانچه بیانش خواهد آمد).

بلکه بتوان گفت این مسئله ـ که یکی از مسائل مهمهٔ دینی است ـ در میان فِرَقِ مسلمین از مختصات شیعه است؛ لذا فخر رازی مُتَعصِّب جاهل می‌گوید: شیعه دو اصل و دو امر برای رفع اعتراضات از ائمهٔ خود قائل شدند: یکی مسئلهٔ تقیه و دیگری مسئلهٔ بدا است.[2]

---

۱. در چاپ چنین آمده است، احتمال می‌رود در اصل «هدایت» بوده است.

۲. ملاصدرا در شرح اصول کافی، ص ۳۷۸، از فخررازی در خاتمهٔ محصّل (افکار المتقدمین و المتأخرین من الحکماء و المتکلمین) نقل می‌کند که او این مطلب را از سلیمان بن جریر زیدی حکایت کرده است؛ محمد بن

←

این مسئله که یکی از مسائل مهمهٔ دینی و از مفتخرات شیعه است، عبارت است از امکان تغییر و تغیُّر و تبدیل و تبدُّل در عالَم و اجزای عالم و آنچه در عالَم واقع شود (حتی موت و حیات و عِزّت و ذلّتِ بشر) و اینکه امور واقعه در عالم بر طبق علیت و معلولیت و اسباب و مُسبَّبات غیر قابل تخلُّف نیست.

بیانِ حقیقت بدا و تصدیقِ آن، مبتنی بر اصولی است که به وجدان و فطرت و قرآن و سنت، ثابت و واضح است:

[اصل اول]

اصل اول این است که: علم ذات مقدس، حدی و نهایتی و حصری و معلومی و علیت بالإیجاب و الوجوب ندارد؛ و علم، عینِ ذات مقدس بدون معلوم و تعیُّن است، و تعیُّنِ علم به فعل است (و این اصل، مفصل در مسئلهٔ علم گذشت).

[اصل دوم]

اصل دوم، اثبات و تصدیق به قدرتِ تامّهٔ کاملهٔ حضرت حق است، و [اینکه] فاعلیتِ ذات مقدس به قدرت و مشیت و اراده و اختیار و حریَّتِ ذات پاک اوست (و این مسئله، در بیانِ قدرت و قِدَم و حدوثِ عالَم گذشت).

[اصل سوم]

اصل سوم ـ چنانکه آیات و روایات صراحت دارد ـ [این است] که: خداوند متعال را دو علم است؛ یکی علمِ مکنون مخزون، که احدی اطلاع بر آن علم حاصل نکند، دیگر علمی که از آن علم، تعبیر به نورِ مشیت [می‌شود] و قبل از خلقتِ سماوات و ارضِین خلق شده است و حمل فرمود این علم را به ملائکه و رُسُل ـ به حسب تفاوت مقامات و درجات ـ و واجدیتِ این علم، به شهود اشیا و خصوصیتِ

← عبدالکریم شهرستانی هم در الملل و النحل، ص ۱۴۱، در ذیل فرقهٔ سلیمانیه آن را به سلیمان بن جریر نسبت داده است، نگاه کنید نیز به بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۲۳.

سببیت و تأثیر آنهاست؛ لذا در قضیه حضرت ابراهیم علیه‌السلام فرمود:

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ ؛[1]

[و این چنین ملکوتِ آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایاندیم تا از یقین‌داران باشد].

و همچنین در قصّه و حکایت معراج پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله.

مرتبۀ کمال این علم آن است که حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود:

اگر آیۀ محو و اثبات در کتاب خدا نبود، اِخبار می‌کردم به تمام آنچه بوده و هست و می‌باشد! و آن آیه، این است:

﴿ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ ؛[2]

[خدا آنچه را که خواهد محو و اثبات می‌کند، و نزد اوست اُمّ الکتاب (کتابِ اصلی و مادر)].[3]

و علم دیگری است برای انبیا و رُسُل و ملائکه و مُؤمنین که تعبیر به وحی و الهام و حدیث و اخبار شده، خواه مطابق با علم به اسباب باشد یا نباشد؛ و بر هر تقدیر، یا از جملۀ میعاد یا غیر میعاد است.[4]

مورد اختلافِ کلام قرآن مجید با فلاسفه، در دو جهت است:

جهت اول: راجع به حدوث عالم و ابتدای خلقت است.

---

۱. سورۀ انعام (۶)، آیۀ ۷۵.

۲. سورۀ رعد (۱۳)، آیۀ ۳۹.

۳. امام علی علیه‌السلام: «و لولا آيةٌ في كتاب الله لأخْبَرتُكُم بما كانَ و بما يكُون و ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة! وهذه، هي الآية:...» (توحید صدوق، ص ۳۰۵، حدیث ۱)؛ و نیز در روایت دیگری آمده است: قال أبو عبدالله، و أبوجعفر، و علي بن الحسين، والحسين بن علي، والحسن بن علي، و علي بن ابی‌طالب علیهم‌السلام: «واللهِ لولا آيةٌ فِي كتابِ الله لَحَدَّثْناكُم بما يَكُون إلى أن تَقومَ السَّاعة: يَمحُوا الله مَا يَشاءُ و يُثبِت...» (قرب الإسناد، ص ۳۵۳، حدیث ۱۲۶۶؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۹۷، حدیث ۵).

۴. مطالب این اصل در مباحث آینده توضیح داده می‌شود.

جهت دوم: امکان تغییر و تبدیل در امور عالَم است.

گوییم: مسئله بداء ـ که از اهم مسائل دینی است ـ راجع به جـهت دوم است، پس معنی بدا این است: در اموری که بر طبق اسباب و مسببات (مانند زلزله و خَسْف یا مردن زید در سنِ مُعَیَّن) باید واقع شود، یا اخباری که انبیا یا اوصیا به وقوع یا عـدم وقوعِ امری فرمودند، تغییر و تبدیل ممکن است؛ چنان نیست که البته [و] ناگزیر آن امر باید واقع شود، مگر در صورتی که ذات مقدس خبر داده باشد که فلان امر از جملهٔ «میعاد» است. بدیهی است اگر امری از امور عالم از جملهٔ میعاد باشد (مانند ظهور حضرت ولی‌امر ـ عجل الله فرجه الشریف ـ یا قیامت و حشر) تغییر پذیر نیست، البته واقع خواهد شد؛ چنانچه فرمود: ﴿ **إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُخْلِفُ الْمِيعَادَ** ﴾؛[1] [به راستی که خدا میعاد را تخلُّف نمی‌کند].

[بنابراین،] واضح و آشکار شد که «بدا» به معنای پشیمانی از رأی یا مستلزم جهل نیست، و «بدا» در علم ذات مقدس است،[2] بلکه تغییر و تبدیل و تـجدُّد و حـدوث [ناشی] از علم و قدرت کاملهٔ ذات مقدس است تعالی الله عَمّا یقُول الجاهلون.

و به تصدیق «بداء» حقیقتِ عبودیت ظاهر شود و بر این اساس، خوف و خشیت و تضرُّع و دعا برای انبیا و اولیا و مضطرین و بیچارگان صحیح و مُنْتِج است؛ و اما بر اساس فلسفه و عرفان صحت و واقعیت ندارد.

مسئله بدا مستلزم هیچ‌گونه محذوری و اشکالی نیست. اشکالاتی که شده یا مـبتنی بـر اصولِ غیر قرآن یا به واسطه نفهمیدن معنی بدا و مورد بحث است؛ زیراکه دانسته شـد کـه امکان تغییر و تبدیل از لوازمِ قدرتِ تامه و علم ذاتی غیر متناهی ذات مقدس است و معنی «بدا» نه این است که پشیمانی در رأی و ناشی از جهل و نادانی باشد. چنان‌که گفتیم

---

۱. سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۹.

۲. مقصود این است که ذات مقدّس خداوند متعال عالِم به بدا است، لکن در چاپ قدیم غلطنامهٔ کتاب به جـای «است»، «نیست» ثبت شده است.

اشکالات در بدا ناشی از دو جهت است (پس از وضوح امر محتاج[1] به اقامه برهان و رد و ایراد نیستیم) جهتِ اُولی در بحثِ قدرت گذشت، و جهتِ دوم، مورد سخن ما است.

﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ ؛[2]

---

۱. در متن «احتیاج» ضبط شده است.

۲. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۰۶. پیرامون این آیهٔ شریفه و معنای نسخ و بدا نکاتی ذکر می‌شود:

أ: نسخ در لغت به معنای از بین بردن چیزی و گذاشتن چیزی دیگر در جای آن است (لسان العرب، ج ۲، ص ۳۸۹۹) بنابراین، معنای لغوی نسخ اختصاص به احکام شرعی و نسخ آیات تشریعی ندارد و شامل امور تکوینی هم می‌شود.

ب: برخی مفسران، می‌گویند: آیه در «مِن آیة» به معنای علامت است و شامل علامت تشریعی و تکوینی می‌شود؛ علامت تشریعی مانند آیه‌ای که دلالت بر حکمی از احکام الهی می‌کند و علامت تکوینی مانند موجودات خارجی که دلالت بر وجود صانع یا اسما و صفاتش می‌کنند، چنان‌که در قرآن آمده است: ﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ ﴾ (سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۱۲) و ما شب و روز را دو نشانه بر توحید و عظمت خود قرار دادیم. (نگاه کنید به، اطیب البیان، ج ۲، ص ۱۳۹؛ توحید الإمامیه (مترجم)، ص ۴۴۰).

و نیز از روایاتی که در تفسیر این آیهٔ شریفه وارد شده، شمول آن در امور تشریعی و تکوینی به دست می‌آید، به بحارالأنوار (ج ۴، ص ۱۰۴، حدیث ۱۸، و ص ۱۱۶، حدیث ۴۲ و ۴۳) رجوع شود.

ج: بعضی از بزرگان همچون شیخ صدوق ﵀ برای بدا معنای عامّی قائلند و نسخ در احکام را از اقسام بدا می‌دانند (توحید صدوق، ص ۳۳۵).

مرحوم خراسانی ﵀ در بیان اتحاد بدا و نسخ و توضیح محلّ نزاع در مسئلهٔ بداء بیان ارزشمندی دارد، او ابتدا در منظومه‌اش می‌فرماید: النَّسخ و البَداءُ مِمّا اتَّحدا ـ حَقیقةً یَختَلِفان مَورِداً. و یَغلِبُ البَداء فی دَفْعِ القَدَر ـ و النَّسخُ فی الرَّفْعِ لِحُکمٍ اسْتَقَّر. سپس در ضمن شرح این دو بیت می‌فرماید: مَورد النَّسخ هی الاحکام التکلیفیّة، و البداء فی الأحوال و الأمور التکوینیّة؛ بل لیس إلاّ شیء واحد و هو البداء، إلاّ أنَّ البداء فی المشیّة قد یکون فی المشیّة الطلبیّة، و قد یکون فی الأقدار الکونیّة، و ذلك لأنَّ المشیّة تَتنوَّعُ کذلك نوعین، و لکن سمی البداء الطلبی باسم خاصّ، و هو النَّسخ، فَالبداء عامّ و النَّسخ خاصّ؛ و عَلیه فإنکار البداء إنکار للنَّسخ أیضاً، و الإقرار به إقرار به؛ و هذا الاتّحاد فی الحقیقة و الاختلاف فی المورد هو الَّذی یظهر عن جماعة کالصَّدوق و السَّید و الشَّیخ... و قد حکی عن الداماد أنَّه قال: «البداء کأنَّه نَسخ تکوینی، و النَّسخ کأنَّه بداء تشریعی» و لکن حکی عنه أیضاً أنه قال: «حقیقة النَّسخ انتهاء أمد الحکم» و تبعه فی ذلك غیره، و لازم هذا بعد الحکم بالاتّحاد القول بأن البداء أیضاً انتهاء أمد التقدیر.

←

آنچه را از موجودات نَسْخ یا فراموش (ترک) کنیم، بهتر از او یا مثل او را خواهیم آورد، آیا نمی‌دانی که خدا بر هرچیزی تواناست؟!

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء ﴾ ؛[1]

یهود گفتند: دست خدا بسته است! بسته باد دست‌های ایشان؛ و لعن شدند به واسطه آن سخنی که گفتند، بلکه دو دست (علم و قدرت) ذات مقدس باز و به هر نحوی که بخواهد انفاق و تصرف کند.

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّى عِندَهُ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾ ؛[2]

خدا کسی است که شما را از گل خلق فرمود. پس اَجَلی مُعَیَّن حُکم فرموده، و اجل نام برده نزد اوست، پس شما شک می‌کنید!

﴿ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ ؛[3]

از برای هر اَجَلی، کتاب و حدی است. خدا آنچه را بخواهد مَحْو کند و آنچه بخواهد ثابت کند، و اصل و ریشه کتاب (عالَم) نزد اوست.

← و ظنّی أنَّه جری فی هذا التَّفسیر علی مقتضی فلسفته، أو کان من فلتات غفلته، إذ لیس مراده مجرد انتهاء الأمد، بل المراد انتهاؤه بحسب الجعل، و هذا فی الحقیقة إنکار البداء و جعل الحکم من أوّل الأمر کالموقت، مقیّداً بالأجل ومحدوداً بالأمد، فلو کان المراد بالبداء عند الأئمة علیهم‌السلام هذا المعنی، فهذا لیس مما ینازع فی إمکانه، أو یقال إنه یستلزم الجهل و الخطاء و السهو، أو ینافی العلم الأ زلی، ...و إنَّما البداء المتنازع فیه هو التَّغییر المسبّب عن الأسباب الحادثة، و تغیر المشیّة و حدوثها؛ أعنی تبدل المشیّة الأولی بالمشیّة الثانیة الحادثة بعدها لا انتهاء أمد المشیّة الأولی و ابتداء فعلیة المشیّة الأخری، الَّتی هی کالأولی حدوثاً فی مقام الإنشاء و إن کانت ذلك أیضاً یستلزم الإنتهاء، إلاّ أن ذلك الإنتهاء لیس عن انتهاء الأمد المجعول، بل برفع المشیّة و تغییرها، و هذا هو الَّذی یشکل فهمه علی غیر الأوحدی، و یصعب تصویره مصوناً عن تلك المحاذیر. (هدایة الأمّة إلی معارف الأئمة، ص ۷۶۸).

۱. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۶۴.

۲. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۲.

۳. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۳۸ـ۳۹.

فی الأمالی مسنداً عن أبی بصیر قال:
سَمِعْتُ ابا عبدالله الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام أنَّ عیسی روحَ الله مَـرَّ بقومٍ مُجْلِبین فقال: ما لهؤلاء؟ قیل: یا روح الله، أنَّ فلانةَ بنت فـلان تُهدی إلی فلان بن فلان فی لیلتها هذه.
قال: یَجْلِبُونَ الیومَ و یَبْکُون غدا!
فقال قائل منهم: و لِمَ یا رسول الله؟
قال: لأن صاحبَتهم میتةٌ فی لیلتها هذه!
فقال القائلون بمقالته: «صَدَقَ الله و صَدَقَ رسولُه» و قال أهلُ النفاق: ما أقْرَبَ غداً فَلَمَّا اَصْبَحُوا جاؤوا فَوَجَدُوها عَلَی حالها لمیُحْدِثْ بها شیءٌ! فقالوا: یا روحَ الله، إن الَّتی أَخْبَرْتَنا أمسِ أنَّها میتةٌ لم تَمُتْ! فـقال له عیسی عليه السلام إستأذن لی إلی صاحبتك.
قال: فَدَخَلَ علیها فأَخْبَرَها أَنَّ روحَ الله و کلمتَه بالباب مع عِدّةٍ.
قال: فَتَخَدَّرَتْ فَدَخَلَ علیها، فقال لها: ما صَنَعْتِ لَیْلَتَك هذه؟ قالت: لَمْ أصْنَعْ شیئاً إلا و قد کنتُ أَصْنَعُه فیما مَضی إنه کان یَعْتَرِینا سائلٌ فی کُلّ لیلة جُمْعة فَنُنیله ما یَقُوتُه إلی مثلها، و إنه جائَنی فی لیلتی هذه و أنا مشغولةٌ بأمری و أهلی فی مشاغیل فَـهَتَفَ فـلمیُجِبْه اَحَـدٌ ثُـمَّ هَـتَفَ فَلَمْیُجِب ـحتی هَتَفَ مراراً ـ فَلَمَّا سَمِعْتُ مقالتَه قُمْتُ مُتَنَکِّرَةً حتّی أَنَلْتُه کما کنّا نُنیله.
فقال لها: تنحی عن مجلسك! فإذاً تحتَ ثیابها اَفْعیٌّ مثلُ جَذْعَة، عاضٍّ علی ذَنَبِه!
فقال عليه السلام بما صَنَعْتِ صَرَفَ الله عنك هذا![1]

---

۱. امالی صدوق، ص ۵۸۹ (مجلس۷۵)، حدیث ۸۱۶؛ بحار الأنوار، ج ۱۴، ص ۲۴۴، حدیث ۲۲ (جـلد ۹۳، ص ۱۱۶، حدیث ۷)؛ قصص الأنبیاء (جزائری)، ص ۴۶۱.

مفاد روایت

زنی را به منزل شوهرش می‌بردند، حضرت عیسی فرمود: امشب عیشی دارند فردا عروس خواهد مرد! چون فردا شد زن نمرد، موجب تعجب شد. به حضرت عیسی خبر دادند، حضرتش به خانه آن زن رفت پس از تحقیق و پرسش، ظاهر شد که شب صدقه داده و بلا و موت از او رفع شده. امر کرد فرش را از محل عروس بلند کردند، افعی در زیر لباس یا فرش دیدند! با اینکه حضرتش اخبار به موتِ زن فرموده بود نمرد.

بدیهی است اخبار انبیا علیهم السلام به این امور، از وجه [و] اساسِ صحیحی است. وقتی که تَخَلُّف کرد ظاهر می‌شود که از روی علم به اسباب، اَجَلِ زن رسیده بود و لکن چون قضیه، قابل بدا بود بدا شده؛ و اگر وحی و الهام بوده، واضح است از جملهٔ میعاد نبوده.

بالجمله، روایت صریح است در مسئلهٔ بدا؛ و از این روایت اَصْرَح و نَصّ در مُدّعا و محل بحث، روایتِ تَکَلُّم حضرت رضا علیه السلام با سلیمان در مجلس مأمون است.

قالَ الرضا علیه السلام: لسلیمان المَرْوَزی:

و ما أنکرتَ مِنَ البَداء یا سُلیمان وَ الله عزّوجلّ یقول: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾[1] و یقول عزّوجلّ: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾[2] و یقول ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[3] ویقول عزّوجلّ: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾[4] و یقول: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾[5] و یقول عزّوجلّ: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا

---

۱. سورهٔ مریم (۱۹)، آیهٔ ۶۷.
۲. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۲۷.
۳. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۱۷؛ سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۰۱.
۴. سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۱.
۵. سورهٔ سجده (۳۲)، آیهٔ ۷.

يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ﴾[1] و يقول عزّوجلّ: ﴿ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ ﴾[2].

قالَ سُليمان: هل رُويتَ فيه شيئاً عن آبائك؟

قال: نَعَم، رُوِيتُ عن ابی عبدالله عليه السلام أنَّه قال: إنّ لله ـ عزّوجلّ ـ عِلْمَيْن؛ عِلماً مخزوناً مَكنوناً لا يَعْلَمُهُ إلاّ هُو، مِن ذلك يَكُون البداء، و عِلماً عَلَّمَهُ ملائكَتَه و رُسُلَه، فالعلماء من اهل‌بيت نَبِيّه يَعْلَمُونَه.

قال سليمان: أُحِبُّ أن تَنْزَعَهُ لی مِن كتاب الله عزّوجلّ.

قال عليه السلام قول الله عزّوجلّ لنبيه صلی الله عليه و آله: ﴿ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنتَ بِمَلُومٍ ﴾[3] أراد هلاكَهُم ثُمَّ بَدا لله تعالی، فقال: ﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[4]ـ[5]

در حدیث فوق حضرت به سلیمان می‌فرماید: چگونه منکر بدا شدی و حال آن که خدا در قرآن می‌فرماید: «آیا انسان مشاهده نمی‌کند که نبود چیزی و او را آفریدیم» و می‌فرماید: «خدا کسی است که ابتدا فرموده خلق را سپس برمی‌گرداند آن را» و می‌فرماید: «خدا پدیدآورندهٔ آسمان‌ها و زمین است» و می‌فرماید: «ابتدا فرمود خلقت انسان را از گِل» و می‌فرماید: «دستهٔ دیگری باشند که امر آنها با خداست یا آنها را عذاب می‌کند یا عفو و قبول توب؟ آنها نماید» و می‌فرماید: «عُمْر داده نشود کسی عمری را و عمر او کم نشود مگر اینکه ثابت است در کتاب» آخر آیهٔ مبارکه ـکه حضرت ذکر نفرمودند ـ این است: ﴿ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾؛ [این کار بر خدا بسی آسان است].

سلیمان گفت: آیا از پدران خودت روایت و خبری داری؟

---

۱. سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۱۰۶.

۲. سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۱۱.

۳. سورهٔ ذاریات (۵۱)، آیهٔ ۵۴.

۴. سورهٔ ذاریات (۵۱)، آیهٔ ۵۵.

۵. توحید صدوق، ص ۴۴۳، حدیث ۱ (متن حدیث از این مأخذ آورده شد)؛ عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۱۸۰ ـ ۱۸۱، حدیث ۱؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۹۵، حدیث ۲ (و جلد ۱۰، ص ۳۲۹ ـ ۳۳۰).

فرمود: بلی از جدم صادق آل محمد ـ صلوات الله علیه ـ خبر دار شدم که فرمود: از برای خداوند عزّوجلّ دو علم است: علم مخزون مکنونی که آن علم را نمی‌داند مگر ذات مقدس! از این علم است بداء، و علمی است که تعلیم فرمود ملائکه و رسولان را. پس علما از اهل‌بیت علیهم السلام آن علم را می‌دانند.

سلیمان گفت: دوست دارم این مطلب را از کتاب خدا بیرون آوری!

حضرت فرمود: قول خدا به پیغمبرش این بود «[پس روی گردان از ایشان]» که تو ملامت زده نیستی. هلاک قوم را اراده فرمود سپس تغییر و تبدیل داد و آنها را هلاک نکرد، فرمود: «پند بده و یادآور مؤمنین را، پند و تذکر مؤمنین را نفع می‌بخشد».

در این جمله از بیان که تذکر و اثباتِ بدا فرمودند به ذکر بَدْء و ابتدا برای انسان و خلق آیا هیچ ربطی دارد مگر اینکه حضرتش اثبات قدرت تامه برای حضرت حق می‌نماید؟! کسی که تصدیق کند خلقت انسانی را که نبوده برایش تصدیق و تبدیل خلق، سهل‌تر خواهد بود.

از این کلام و بیان، روشن گردد که انکارِ بَدْء و بدا از یک سرچشمه است. کسی که بَدا را منکر است البته بَدْء و ابتدا را هم منکر است، کسی که تصدیق ابتدا برای او آسان است تصدیق بدا آسان‌تر است؛ لذا سلیمان مطالبه دلیل عقلی نکرد، کیفیت بدا را برای رفع شُبهه سؤال کرد. حضرتش فرمود: بدا ـ در علم ذات مقدس ـ نه این است که مستلزم جهل و محل حوادث باشد، بدا از علمِ مکنون مخزون ذاتِ مقدس است که آن علم را احدی اطلاع پیدا نکند مگر آن که ذاتِ مقدس خبر دهد؛ و به همین مطلب حضرتش به قرآن و قضیه هلاک قوم و رفع عذاب از آنها استدلال فرمود. از این جملهٔ از کلام حضرت، معنی بدا و امکانِ آن به خوبی ظاهر می‌شود، محتاج به هیچ تَکَلُّفی نیست.

قال سُلیمان: زدنی جُعِلْتُ فداك!

قال الرضا علیه السلام: لقد أَخْبَرَنی أبی عن آبائه أنَّ رسولَ الله صلی الله علیه و آله قال: إنّ اللهَ ـ عزّوجلّ ـ أوحَى إلى نَبِيّ مِن أنبيائه أنْ اَخْبِر فلانَ المَلِك أَنّي مُتَوَفّيه

إلي كذا و كذا ! فَأتاه ذلك النبي فأَخْبَرَه ؛ فَدَعا اللهَ المَلكُ ـو هو عَـلَى سَرِيرِه حَتّى سَقَطَ مِنَ السرير ـ فقال : يا رَبّ أجِّلْنى حَتّى يَشُبَّ طِفلى وَ أَقْضِيَ أَمْرى ؛ فأوحَي الله ـعزّوجلّ ـ إلي ذلك النَّبي أنِ ائْتِ فُلانَ المَلِك فَأَعْلِمْهُ أنّى قَد أنْسَيْتُ فى أَجَله وَ زِدْتُ فى عُمْرِه إلى خَمْسِ عَشَرَةَ سنة.
فقال ذلك النبى : يا رَبِّ إنَّكَ لَتَعْلَمُ أنَّى لَمْ أكْذِب قَطّ.
فَأوْحَى الله ـعزّوجلّ ـ إليه : إنَّما أنتَ عَبْدٌ مأمـور فَأبْـلِغْه ذلك، و الله لايُسْألُ عَمَّا يَفْعَلُ.[۱]

در این جمله، حضرتش تأکید بیانِ «بدا» را فرمود بـه روایـتی از پـیغمبر ﷺ کـه فرمود: پیغمبری اَوّل مأمور شد به اخبار به مرگ سلطانی سپس مأمور بـه اخـبار بـه «بدا» و تغییر در عُمر مَلِک و زیادی عمر او شد؛ پیغمبر بـه واسـطه ایـنکه تکـذیب خودش نشود تأملی کرد، امرِ جِدّی به اظهار و اخبار شد.

ثُمَّ الْتَفَتَ إلى سليمان، فقال : أحْسِبُکَ ضاهَيْتَ اليَهودَ فی هذا الباب !
قال : اَعوذُ بالله مِن ذلک و ما قالتِ اليَهود ؟
قال : قالت ﴿ يَدُ اللهِ مَـغْلُولَةٌ ﴾[۲] يَعْنُونَ أنَّ اللهَ قد فَرَغَ مِنَ الأمر فَـلَيْسَ يُحْدِثُ شيئاً ! فقال الله عزّوجلّ : ﴿ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ ﴾[۳]
و لَقَد سَمِعْتُ قوماً سَألُوا ابى موسى بن جعفر عليه‌السلام عن البداء ؟ فقال : و ما يُنْكِرُ الناسُ مِنَ البداء و أن يَقِفَ الله قوماً يُرْجِيهم لأمْرِه.
قال سليمان : ألا تُخْبِرُنى عن ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِى لَـيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾[۴] فـی أيّ شیء اُنْزِلَت ؟

---

۱. توحید صدوق، ص ۴۴۳ ـ ۴۴۴؛ عیون اخبارالرضـا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۱۶۱، حـدیث۱؛ بـحارالأنـوار، ج ۱۰، ص ۳۳۰، حدیث۲.
۲. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۶۴.
۳. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۶۴.
۴. سورهٔ قدر (۹۷)، آیهٔ ۱.

قال الرضا عليه السلام: يا سليمان ليلةُ القدر يُقَدِّرُ اللهُ ـ عزّوجلّ ـ فيها ما يَكُونُ مِنَ السَّنَة إلى السَّنَة مِن حياةٍ أو مَوتٍ أو خَيْرٍ أو شرٍّ أو رِزقٍ؛ فما قَدَّرَه من تلک الليلة، فهو مِنَ المَحْتوم.

قال سليمان: اَلانَ قد فَهِمْتُ جُعِلتُ فِداک فَزِدْنى.

قال عليه السلام: يا سليمان، إنَّ مِنَ الأمور أموراً موقوفةً عند الله ـ تبارک و تعالى ـ يُقَدِّم منها ما يَشاء و يُؤَخِّرُ ما يشاء! يا سليمان، إنَّ علياً عليه السلام كان يقول: العلمُ علمان: فعِلْمٌ عَلَّمَهُ اللهُ ملائِكتَه و رُسُلَه، فما عَلَّمَه ملائكتَه و رُسُلَه فإنّه يكون و لايُكَذِّبُ نَفْسَه و لا ملائكتَه و لا رُسُلَه؛ و علمٌ عِندَه مَخْزون لَمْ يُطْلِعْ عليه أحَداً مِن خَلْقِه يُقَدِّمُ منه ما يشاء و يُؤَخِّر منه ما يشاء، و يَمْحُو ما يشاء و يُثْبِت ما يَشاء.

قال سليمان للمأمون:

يا أميرالمؤمنين لاأُنْكِرُ بعدَ يَومى هذا، البداءَ [ولا أُكَذِّبُ به إن شاء الله].[1]

در این جملهٔ خبر، می‌فرماید: سپس متوجه شد به سلیمان، فرمود: ای سلیمان، گمان می‌کنم در این قول با یهود شباهت پیدا کردی! گفت: به خدا پناه می‌برم! یهود در این باب چه گفتند؟ فرمود: گفتند: «دست‌های خدا بسته [است]» و فارغ از اَمر و خَلْق و تغییر و تبدیل شده و چیزی حادث نمی‌کند، خدا در ردّ آنها فرمود: ﴿ **غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ** ﴾ (تا آخر آیه) از این جمله، کاملاً معنی «بدا» واضح می‌شود که «بدا» در مقابل چه حرف است.

بعد فرمود: پدرم موسی بن جعفر علیهما السلام سؤال شد از «بدا» فرمود: مردم چگونه منکر بدا شوند و حال اینکه خدا می‌فرماید: «دسته‌ای را امیدوار نگاه می‌دارد برای

---

۱. توحید صدوق، ص ۴۴۴ـ۴۴۵؛ عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۲، ص ۱۶۱؛ بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۳۳۰ـ۳۳۱، حدیث ۲.

امر خود که یا عذاب و یا عفو می‌کند».[۱]

سلیمان سؤال کرد از نزول سورهٔ مبارکهٔ قدر. فرمود: لیلة القدر شبی است که خدا در آن شب تقدیر می‌فرماید امور را تا سال آینده، و آنچه تقدیر فرمود محتوم است، بعد فرمود: ای سلیمان، اموری است موقوف نزد خدا آنچه بخواهد مُقَدَّم و مُؤَخَّر و محو و اثبات می‌کند (تا آخر روایت).

جملهٔ آخر این روایت، مورد دو سؤال است:

سؤال اول

ظاهر این خبر شریف این است: امورات، در شب قدر تقدیر شود و آنچه تقدیر شود حتم است، پس دعا و تَضرُّع و زاری برای تقدیر شب قدر باید باشد و پس از تقدیر ـ در عرض سال ـ دعا فایده ندارد؛ زیراکه آنچه در آن شب تقدیر شده، حتم است.

سؤال دوم

از این روایت مبارکه استفاده شده آنچه به انبیا و ملائکه تعلیم شد تخلُّف نکند؛ زیراکه خدا خودش و انبیا و رُسُل و ملائکه را تکذیب نکند و این تنافی دارد با روایتی ـ که سابقاً ذکر شد ـ که تکذیب فرمود حضرت عیسی و نبی دیگر راکه خبر مرگِ مَلِک را داده است.

جواب سؤال اول

به قرینهٔ امر به دعا و تأکید در آن، واضح است که مراد از حتم، حتمی‌الوقوع است اگر دعا مستجاب نشود.

علاوه، دلیل یقینی بر اینکه [همین] مقصود است، روایات مُتَعَدِّده [می‌باشد] که

---

۱. بسا کلام حضرت رضا علیه‌السلام اشاره به آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ توبه باشد که خداوند متعال در آن می‌فرماید: ﴿وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ و ارجاء ـ در این آیه ـ به معنای تأخیر است (نگاه کنید به، تفسیر جوامع الجامع، ج ۲، ص ۹۳؛ تفسیر صافی، ج ۲، ص ۳۷۴).

می‌فرماید: إذا وَقَعَ القَضاء بالامضاء فلا بَداءَ؛[۱] یعنی چون شیء مرتبه وقوع پیدا کرد قابل بدا نیست.

و شاهد بر این معنا روایات باب دعا (که در باب دعا بیان خواهد شد) که مضمون روایات این است:

دعا کنید مانند یهود نباشید که بگویید: «قد فَرَغَ مِنَ الأمر»[۲]، «فإنَّ الدُّعاءَ یَرُدُّ القَضاءَ المُبْرَم».[۳]

و در روایتی دیگر می‌فرماید: «و قد ابرم ابراماً».[۴]

بالجمله آنچه در لیلهٔ قدر تعیین شود اگر دعای مستجابی نباشد آن، واقع خواهد شد. پس مراد از حتم، همان مُبْرَم و اِبرام است که در روایت ذکر شده.[۵]

---

۱. سُئِلَ العالِمُ علیه‌السلام کیفَ عِلْمُ الله؟ عَلِمَ و شاءَ و أرادَ و قَدَّرَ و قَضَی... فإذا وَقَعَ القَضاءُ بِالامضاءِ فلا بَداءَ... (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۹، حدیث ۱۶؛ توحید صدوق، ص ۳۳۴، حدیث ۹؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۰۲، حدیث ۲۷).

۲. حمّاد بن عیسی می‌گوید از ابی عبدالله (امام صادق علیه‌السلام) شنیدم که می‌فرمود: اُدْعُ و لا تَقُل: قد فَرَغَ مِنَ الأمر؛ فإنّ الدعاءَ هو العبادة: دعا کنید و نگویید خدا از أمر [جهان] فارغ شد؛ زیرا که دعا عبادت است (اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۷، حدیث۵).

۳. الدُّعاءُ یَرُدُّ القَضاءَ المُبْرَم؛ دعا قضای حتمی را بر می‌گرداند (خصال شیخ صدوق: ضمن حدیث اربع مائة؛ تحف العقول، ص ۱۱۰؛ بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۹۸).

۴. این عبارت در روایات متعددی در اصول کافی آمده است که از جملهٔ آنها این روایت است: «عن زرارة عن أبی جعفر علیه‌السلام قال: قال لی: ألا أدُلُّکَ عَلی شَیء لَم‌یَستَثنِ فِیه رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله؟ قلتُ: بَلی قال: الدُّعاء یَرُدُّ القَضاءَ و قَد اُبرِمَ إبراماً ـو ضَمَّ أصابعه ـ». زراره گوید: حضرت باقر علیه‌السلام به من فرمود: آیا تو را راهنمایی نکنم به چیزی که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله در آن استثنا نزده (و چیزی را از آن بیرون نکرده)؟ عرض کردم: چرا، فرمود: دعا است که برگرداند قضای مبرم را که به شدّت محکم شده ـو (برای بیان مطلب) انگشتانش را به هم چسباند ـ (یعنی شدّت ابرام آن مانند این انگشتان چسبیدهٔ به هم باشد). (اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۰، حدیث ۶) و نیز در دعایی که از شیخ مفید رحمه‌الله نقل شده که مستحبّ است پس از زیارت حضرت رضا علیه‌السلام خوانده شود چنین آمده است: «أسألک بالقدرة النافذة فی جمیع الأشیاء، و قضائک المبرم الّذی تحجبه بأیسر الدعاء» از تو درخواست می‌کنم به حق قدرت نافذت در همهٔ موجودات و قضای مقطوع و محکمت که به (کمترین و) آسان‌ترین دعا آن را منع و رد می‌کنی (بحارالأنوار، ج ۹۹، ص ۵۵).

۵. شاهد بر اینکه مقدرات شب قدر قابل تغییر و تبدیل می‌باشد این است که در روایت حمران از امام باقر علیه‌السلام ←

جواب سؤال دوم

در سابق اشاره کردیم آنچه را که به انبیا علیهم‌السلام خبر داده می‌شود مطابق با علم به اسباب باشد یا نباشد، بر دو قسم است:

۱. آنچه را که البته واقع خواهد شد و خود ذات مقدس و انبیا را تکذیب نکند «میعاد» است؛ یعنی اگر ذاتِ مقدس وعده داده باشد که واقع خواهد شد، تَخَلُّف نخواهد کرد.

۲. غیرِ میعاد، که قابل بدا و تَخَلُّف است.

[بنابراین،] جمع بین این دو دسته از روایات، امور میعادی و غیر میعادی است.

فی العیون مسنداً عن رَیّانِ بن صَلْت قال:

سَمِعتُ الرضا علیه‌السلام یقول: ما بَعَثَ الله ـ عزّوجلّ ـ نَبِیّاً إلاّ بِتَحرِیم الخمر و أن یُقِرَّ له بأنَّ اللهَ یَفْعَلُ ما یَشاء.[1]

[ریّان بن صَلْت می‌گوید از امام رضا علیه‌السلام شنیدم که می فرمود: خدای بزرگ پیامبری را بر نینگیخت مگر به تحریم خمر، و اینکه اقرار کند که آنچه را خواهد انجام می‌دهد].

فی الإحتجاج عن أمیرالمؤمنین علیه‌السلام قال:

لولا آیةٌ فی کتاب الله لأَخْبَرْتُکُم بِما کانَ و ما یکونُ و ما هو کائنٌ إلی یومِ القیامة، و هی هذه الآیة ﴿ یَمْحُو اللهُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْکِتَابِ ﴾[2]

← آمده است: «فَما قُدِّرَ فِی تلک اللیلة و قُضِیَ فَهُو مِنَ المَحتُومِ ولله فِیه المَشیّة» (بحارالأنوار، ج ۹۴، ص ۱۹، حدیث ۴۱) آنچه در آن شب (قدر) مقدر شده و حکم بدان شده حتمی است ولکن برای خدا هست در آن مشیت (اگر بخواهد از وقوع آن جلوگیری می‌کند).

۱. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۱۷، حدیث ۲۳؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۹۷، حدیث ۳.

۲. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۳۹. توحید صدوق، ص ۵، حدیث ۱؛ احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۳۸۴ (و در چاپی، ص ۲۵۸)؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۹۷، حدیث ۴. (ترجمه حدیث پیش از این ذکر شد).

تفسیر علی بن ابراهیم فی قوله تعالی ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ﴾[1] ای يُقَدِّمُ وَ يُؤَخِّرُ و يَزيد و يَنْقُصُ، و له البَداءُ و المَشيَّةُ.[2]

[درباره این سخن خدای متعال که فرمود ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء**﴾.

یهود گفتند: دست خدا بسته است! دست خودشان بسته باد و نفرین شدند به این سخن، بلکه دو دست خدا باز است هرگونه که خواهد انفاق می‌کند.

علی بن ابراهیم قمی در تفسیر می‌فرماید: یعنی خدا کار را (که باید در آینده رخ دهد) مقدم می دارد و (امری راکه باید اکنون روی دهد) به تأخیر می‌اندازد، و می‌افزاید و می‌کاهد، و برای اوست بدا و مشیّت].

فخر رازی در ذیل این آیهٔ مبارکه ـ به واسطه فرار از حق ـ وجوهی از تأویلات نقل می‌کند بالأخره حق به لسان و قلمش جاری گشته و می‌گوید:

لَعلَّه کان فیهم مَن کان علی مذهب الفلسفة و هو أنَّه تعالی موجبٌ لذاته و أنَّ حدوثَ الحوادث منه لایُمکِنُ إلاّ بنَهْج واحد و سُنَنٍ واحدة؛ و أنَّه تعالی غیرُ قادر عَلی اِحداثِ الحوادث عَلی غیر الوجوه الَّتی علیها تَقَع (إلی آخِر عبارته).[3]

یعنی شاید در میانِ یهود کسانی بودند به اصول فلسفه معتقد بودند و قدرتِ خدا را محدود می‌دانستند و مراد از ﴿**يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ این بود که خدا قادر بر ایجادِ حوادث به غیر ترتیب عادی نیست و ناتوانی را به عدم امکان تعبیر می‌نمودند.

از بیانات و روایات گذشته واضح شد که معنی بدا (که از مسلمات و مفتخرات شیعه است) این است که تغییر و تبدیل و زیاده و نقص در امور عالم ـ جزئی و کلی ـ

---

۱. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۶۴.

۲. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۱۷۰ ـ ۱۷۱؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۹۸، حدیث ۶.

۳. تفسیر فخر رازی، ج ۱۲، ص ۴۱.

ممکن است و «قد فَرَغَ مِنَ الأمر» از کلماتِ یهود است، و اقتباس از فلسفهٔ یونان است؛ و انحصار نظامِ اَحْسَن به نظام موجودِ غیرِ قابلِ تغیُّر و تبدیل و وجود اشیا به میزان سلسلهٔ علیّت و معلولیت ـ اَزَلاً و اَبَداً ـ حتی افعالِ بشر و عدمِ امکانِ تغییر و تبدیل، از خرافاتِ فلسفهٔ ارسطو است.

و نیز روشن شد قول و اعتقاد به «بدا» مستلزم هیچ اشکالی نیست. اشکال به اینکه شیعه قائل به «بدا» شدند نسبت پشیمانی و جهل به ذات مقدس ربوبی داده‌اند، ناشی از جهل به مقصود یا اِعمال تَعَصُّب است.

و اما بیان توجیهات و تأویلات عده‌ای که مسئلهٔ بدا را چون اجمالاً از مسلّمات قرآن و مذهب دانستند (و [از سویی] معتقد بر قواعد و اساس فلسفه و عرفان بوده) و با فلسفه مطابق ندیده، توجیه و حمل بر خلاف ظاهر کرده‌اند، موجبِ ضایع کردن وقت و عمر است (طالبین به محلش رجوع کنند).

و بهترین توجیهات و تأویلات، بیانی است که صدر المتألهین در کُتُبِ خود بیان نموده و این تأویل ـ مانند تأویلات دیگر این مرد ـ مورد پسند جمله‌ای از فضلا و متأخرین (به واسطه تقلید از آباء) واقع شده است، لذا تحقیقات این مرد را در این موضوع ـ به نحو اختصار ـ با الغای زواید و خطابیات، نقل و اشاره به بطلان آن می‌کنیم؛ لاحولَ و لاقُوَّةَ إلا بالله.

أولاً مقدماتی بیان می‌فرماید از آن جمله، می‌گوید:

از برای الهیَّت مراتبی و از برای اسمای حُسنی مظاهری است.[1]

واضح است این حرف بر اساس آن است که مُکَرَّر در مکرر در کتابش می‌گوید: «عالَمُ الرُّبوبی عظیمٌ جداً»[2] و مرادش از این بیان، همان است که عالَم خَلْق، منحصر به عالَمِ اجسام است.

---

۱. الأسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۹۵ (آغاز فصل ۱۳، جزء اول از سفر سوم).

۲. الأسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۸۷، ۱۹۸ (و در چاپ جدید، جلد ۶، ص ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۸۹).

و پس از این بیان، می‌گوید:

در طبقاتِ سماوات برای خدا بندگانی است ملکوتی و ملائکه‌ای که مرتبهٔ آن ملائکه مرتبه نفوس است و این ملائکه، پست‌ترند از ملائکهٔ مُقَرَّبین [و آنان همان عالَم اَمرند] که منزه باشد از تجدُّد و تغییر؛ و این نفوس، اطاعت خدا کنند و خدا را معصیت ننمایند [تا اینکه می‌گوید:] مَثَل این اطاعت، اطاعت حواس ما نفوس ما را است؛ به مُجَرَّدی که نفسْ [چیزی را] خواست، حواس اطاعت کند؛ زیراکه این نفوس مقهور ارادهٔ ما فوق خود باشند؛ و این، یک مقدمه و اصل در این باب است.[1]

مقصود از این تحقیقات عرشی دو کلمه است ـ که پس از مرتبهٔ مبدأ مرتبهٔ عقول و نفوس است ـ عقول، مجرَّدِ محض‌اند تغییر و تغیُّر در آنها ممکن نیست و اما نفوس، [یا نفوس ناطقهٔ مدبّره است] چون مُجَرَّدِ تام نیستند یا نفوس مُنْطَبِعَهٔ فلکی است و حرکت جوهری در تمام جواهر و اجسام ثابت است دائماً در تجدُّد و تغیُّر است.

و مراد از این نفوس، همان فرمایش ارسطو است در باب نفوس فلکی؛ و شیخ نیز خلاف ارسطو می‌گوید که: این نفوس، مانند نفوس ما مُجَرَّد و از قبیل نفوسِ مُنْطَبِعَه نیست.[2]

[سپس صدرالمتألّهین در] مقدمه و اصل دوم ـ با تلخیص و الغای زواید و خطابیات ـ می‌گوید:

حوادث چنانچه از قوابل و مبادی خارج ـ مانند گرمی آتش و سردی آب ـ پیدا شود، گاهی نیز بدون جهت قابل و مبدأ خارج پیدا شود، بلکه به توسطِ تصوُّرات یا اراده یا شوقِ نفس پیدا شود؛ چنانچه سخونت و گرمی در بدن، توسط تصوُّرات پیدا

---

۱. همان، ج ۶، ص ۳۵۹ (در چاپ جدید، جلد ۶، ص ۴۰۵ ـ ۴۰۶).

۲. فلاسفه برای افلاک دو نفس قائلند: یکی نفس منطبعه که ساری در تمام آنها است و بـه مـنزلهٔ نـفس و روح حیوانی در انسان است و دیگری نفس ناطقهٔ مدبّره، که جوهری است عقلی و مرتبهٔ کمال نفس انسانی است؛ کلام ابن سینا را در الشفاء (الهیّات)، ص ۱۸۹ ببینید.

گردد؛ و همین امر، نسبت به نفوس سماویه و مادّهٔ عالم ممکن است.[۱]

پس از این مقدمات می‌گوید:

هر کتابی که در الواح سماویه و صُحُف قَدَریَّه (مراد همان نفوس است که گفت) مکتوب است، مکتوب حق اول [تعالی] است پس از قضای سابق (مراد عقول است) که مکتوب به قلم اعلا در لوح محفوظ از محو و اثبات است و در آن نفوس و الواح قَدَریَّه آنچه نقش در صدور و قلوب آنها شده (یعنی در نفوس و طبایع آنها) زوال و تبدیل جایز است؛ زیراکه نفوس و مرتبه الواح قَدَریه مرتبه‌ای است که ابا از زوال و تغییر ندارد؛ چنانچه در مباحث حدوث عالم و تجدُّدِ طبایع و نفوس و قوای مُتَعَلِّقه به اجرام بیان کردیم (مراد حرکت جوهری در نفوس فلکی است).

تغییر و تبدیل، در ذات مبدأ و صفات حقیقیه و عالَم امر و قضا و علم سابق، محال است (پس نفوس، در تجدُّد و تصرُّم و تغییر است و عقول، ثابت و قابل تغییر و تبدیل و زوال نیست) ذات مقدس، به واسطهٔ این تجدُّدی که در الواح قَدَریّه است خود را توصیف فرموده به تردُّد چنانچه فرمود: «**ما تَرَدَّدْتُ فی شیء أنا فاعِلُه**».[۲]

مَلَک مُوَکَّل به این تصویر و راقم این ارقام الهیه قَدَریّه مُسَمّی است به مَلَکِ کریم (مراد نفوس مُجَرَّده اَفلاک یا عقول است) و املا کننده خداست بر وجهی که لایقِ علمِ عنایی [باشد] که مُبَرّا از تغییر و حدوث است و اگر امر به توسُّطِ این نفوس قابلِ

---

۱. الأسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۹۶.

۲. «کَتَردُّدی فی موت عبدی المُؤمن، إنَّنی لأحِبُّ لقاءَه و یَکرَهُ المَوتَ فَأصرِفُه عَنه...» امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید که خدای متعال فرمود: در هیچ یک از کارهایم مانند قبضِ جان بندهٔ مؤمنم، مردّد نشدم من دیدار او را دوست دارم و او مرگ را نمی‌خواهد، پس مرگ را از او می‌گردانم. (اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۶؛ توحید صدوق، ص ۳۹۹).

عبارت ملاصدرا پس از این حدیث، چنین است: و نیز خدا توصیف فرمود خویشتن را به اِبتلا و آزمودن؛ چنان‌که فرمود: ﴿وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ﴾؛ با نیکی‌ها و بدی‌ها ایشان را آزمودیم و فرمود ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾ و اخبارتان را بیازماییم (محمّد: ۳۱) و اینکه فرمود: ﴿حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ﴾؛ تا اینکه بدانیم مجاهدانتان چه کسانی‌اند (محمّد: ۳۱).

ورود صُوَرِ اراديّه و تجدُّدِ ارقامِ علميه و نَسْخِ کُتُبِ سماوی نبود، هر آینه امورْ حتم و مَقضیّ بود و فیض الهی منحصر به عَدَدِ محصور ـ یعنی مبدعات ـ می‌شد، و حادث و کائن در عالم حادث و مُکَوَّن نبود. طریق هدایت و تَرَقّی برای سالکین از سرمنزل ادنی ـ و صور نوعیه طبیعیه ـ به سرمنزل اعلا (عقل فعال) مُنسَدّ می‌شد، و سلسله مراتبِ رجوع [إلی الله] محال و ممتنع می‌شد؛ و اصول برهانیه و عنایتِ الهی، آبی و مانع از این امر است.[1]

پس از این می‌گوید:

پس ظاهر شد که تجدُّد در علوم و احوال از برای یک قسمت از ملائکه ـ که تعبیر به مَلَک کریم (کرام الکاتبین) شده ـ جایز است و ممتنع و مُسْتَبْعَد نیست. پس وقتی که نفس نبی یا ولی مُتَّصل به این الواح شد، و دید آنچه در او نقش شده می‌تواند خبر دهد از آنچه دیده یا شنیده، و اِخبار او حق است؛ زیراکه مشهود و یقین است (مانند اخبار کاهن و مُنَجِّم ـ که ظن و تخمین است ـ نیست) و اگر ثانیاً اتصال پیدا کرد [و] دید غیر آنچه در مرتبهٔ اولی دیده و شنیده بود نسبت به صُوَر سابقه و اسباب طبیعیّه[2] موجود در طبقاتِ عِلوی و سِفلی، بتواند خبر دهد به آنچه بر خلاف دیدهٔ سابق دیدهٔ است[3]؛ و این، عبارت از نسخ و بدا است.

و این علم از برای اَحَدی از نفوس عِلْوی و سِفْلی ممکن نیست مگر از طرف مبدأ؛ زیراکه در اسباب طبیعیّه، امری که موجب این علم باشد نیست، پس علمش را مُختص خود قرار داده؛ و هذا مِمّا اسْتَأْثَرَه لنفسه «إنّ لله عِلْمَین».[4]

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۹۷ـ۳۹۸.

۲. در متن «طبیعه» ثبت شده است.

۳. عبارتِ اَسفار چنین است: ثُمَّ إذا اتّصَلَتْ نفسُه بها تارةً أخری، رَأَی فی تلك الألواح غیر ما رآه أوَّلاً، غیرَ ما ناسَبَتْهُ الصُوَرُ السابقة و الأسبابُ الطبیعیة الموجودةُ فی الطبقاتِ العلوّیة و السفلیّة؛ بل مخالفاً لِسوابقِ الصُوَر و الأسباب السماویّة و الأرضیّة؛ فیقال لمثل هذا الأمر النسخ و البَداء (الأسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۹۷ـ۳۹۸).

۴. عبارت اسفار چنین است: لأنَّه ممّا اسْتَأثَرَه ... و لأجْل ذلك ورد فی أحادیث أصحابنا الأمامیین عن أبی عبدالله علیه‌السلام إنَّ لله علمین ... (الأسفار الاربعه، ج ۶، ص ۳۹۹).

این کلام ایشان صریح است که معلومات و مُقَدَّرات و ممکنات، منحصر است به عقول محدوده که آبی از تغیُّر و تغییر و حدوث و زوال است؛ و حوادث، منحصر است به حوادث یومی و جزئیه که مستند است به حرکاتِ افلاک به حرکت جوهریه و تجدُّدِ نفوس و طبایع.

از این بیان معلوم شد (بنابه فرمایش ایشان) انبیا علیهم‌السلام در اتّصالِ اول، از امور آینده و حرکات و آثارِ بعد، اطلاع نداشته‌اند و پس از اِتّصالِ دوم عالِم شدند.

این، مُلَخَّص بیان این مرد محقق است در مسئله «بدا» با اینکه ممکن بود مقصود را با خیلی کمتر از این بیان کنیم، مفصلاً با رعایتِ مطابقت با الفاظ، بیان کردیم که طالبین بدون تکلُّف دریابند.

و حاصل فرمایش صدرالمتألهین در مسئلهٔ بدا این است:

لوح محفوظ، عقل است. لوح محو و اثبات، عبارت از نفوس و طبایع فلکی است. عقل، قابل تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان نیست. نفوس و طبایع، در حرکت و تجدُّد و تصرُّم است. افاضاتِ عقل به نفوس، به تدریج است.

بنابراین، معنای «بدا» عبارت از ظهور بعد از خفاست؛ زیرا که اگر نفس نبی و ولی مُتَّصل شد به نفوس فلکی، عیان می‌کند اموری را که واقع شده یا واقع شود (لذا اِخبار کند به آنچه دیده) و اگر ثانیاً اتصال پیدا کرد، تغییر و تبدیل در نفوس و صُوَرِ طبایع افلاک [را] مشاهده می‌کند؛ البته امر دوم که به نبی و ولی مخفی بوده، بعد ظاهر شده.

این، خلاصه تحقیقِ مسئله بدا است. واضح است که اربابِ اطلاع می‌دانند همین بیان و اساس است که ابن سینا بیان می‌کند.

چون مسئله بدا از مسلمات مذهب بوده، ناچار از توجیه و تأویل [شدند] و تطبیق با قواعد فلسفه کردند.

و این بیان، نهایتِ تحقیق با تأویل است.

لکن مُنْصِف با اطلاع ـ اگر با نظرِ دقیق تأمُّل کند ـ می‌فهمد که نصوص و ظواهر قرآنی و روایات، بر خلافِ این توجیهات و بیانات است. علاوه، مقدمات و اصول

این اساسِ بی‌اساس، بر برهانی قائم نیست، بالأخره نتیجه ظن و تخمین است.

نتیجهٔ این «بداء» تغییر و تبدیل ذاتی در نفوس و طبایع فلکی است، و ظهور پس از خفا برای نفس نبی و ولی است. پس انشاء الرأی و ابتدا در فعل و محو و اثبات از مبدأ متعال، کجا تحقق پیدا کند؟!

گوینده و مُقَلِّدین او مفتخرند که تغییر و تبدیل ذاتی را بدا نامیده، و علم پس از جهل پیغمبر و وصی را ظهورِ پس از خفا نام نهادند؛ زیراکه معلوم شد در عقول (که تعبیر به قضای الهی و قضاء حتمی و عالَم قضا شده) تغییر و تبدیل و زیاده و نقصانی قائل نیستند. تغییر و تبدیل؛ یعنی تجدُّد و حدوث در حوادث [را] مستند به حرکاتِ مُتَجَدِّدَه دانند.

نهایت امر، این حرکات عرضی را تمام فلاسفه گویند؛ و آخوند این حرکات را در ذات و حقیقتِ اشیا تصورُّ کرده.

علاوه، قول به اینکه سماویّات مؤثرند شرک به خدا و از اقوال دسته‌ای از مشرکین است،[1] [ولی اینان] می‌گویند: چون تمام مستند به مبدأ است، توحیدِ حقیقی همین است.

---

۱. علامه حلّی ﷺ در منتهی المطلب (ج ۲، ص ۱۰۱۴) می‌فرماید: «من یعتقد ربط الحرکات النفسانیّة و الطبیعیّة بالحرکات الفلکیة و الاتصالات الکوکبیّة کافر» و در مصباح الفقاهه (ج ۱، ص ۳۸۵) چنین آمده: «قال جمع من الفلاسفة: إنَّ للأفلاک نفوساً ترتسم فیها صور المقدرات و یقال لها لوح المحو و الإثبات، و إنَّ الأفلاک متحرّکة علی الاستدارة و الدوام حرکة إرادیّة اختیاریّة، للشَّبه بعالم العقول و الوصول إلی المقصد الأقصی، و إنَّها مؤثرة فی ما یحدث فی عالم العناصر من الموت و المرض و الصحة و الفقر و الغنی، و إنَّ نظام الکل بشخصیّته هو الإنسان الکبیر، و العقول و النفوس بمنزلة القوی العاقلة و العاملة الَّتی هی مبادئ الإدراکات و التحریکات، و النفوس المنطبعة بمنزلة الروح الحیوانی.

و علی الجملة: التزموا بأن الموجودات الممکنة برمتها مفوّضة إلی النفوس الفلکیّة و العقول الطولیّة، و أنَّ الله تعالی بعد خلقه العقل الأوّل منعزل عن التصرف فی مخلوقه.

و فیه: أنَّه علی خلاف ضرورة الدّین و إجماع المسلمین، و الإعتقاد به کفر و زندقة، لکونه إنکاراً للصانع فإنَّ الأدلّة العقلیّة و السمعیّة من الآیات و الروایات مطبقة علی إثبات الصانع، و إثبات القدرة المطلقة له تعالی، و أن أزمة المخلوقات کلها فی قبضة قدرته، یفعل فیها ما یشاء، و لایسأل عمّا یفعل و هم یسألون. إلاّ أن یکون مراد الفلاسفة أنَّ الفیّاض علی الإطلاق فی جمیع الحالات هو الباریٔ تعالی و لکن إفاضة الوجود بواسطة النفوس

←

الحق خوب توحیدی است! تمام اشیا و موجودات ـحتی افعال بشر به ـ سلسله علیت و معلولیت ناچار مستند باشند به مبدأ عالم (نه اول دارد و نه آخر نه ابتدا دارد و نه انتها) قابل تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان نیستند؛ از ازل چنین بوده و اَبَدَ الآباد چنین خواهد بود. خدای دست بسته از این بهتر تصور نمی‌شود!

علاوه [بر این] تطبیق ملائکهٔ مُوَکلَّین مأمورین (وارد در کتاب و سنت) با این خیالات و توهمات، نیست مگر اماته آیات قرآن و سنت؛ چنانچه این اساس برای همین امر مُهم بوده.

بالجمله: این تأویلات و توجیهات، بر خلافِ قرآن و سنت مُسَلَّمه، و وجدان و برهان است.

تنبیــه

علاوه، تصدیق به این معنا از «بدا» امر مشکل و دشواری نیست که فرمودند:

ما عُظِّمَ الله بِمِثلِ البَداء.[1]

[به مانند «بدا» (و اعتقاد به اینکه هر آنی ممکن است از سوی خدا امری رُخ دهد) خداوند بزرگ داشته نشد].

ما عُبِدَ اللهُ بشیء مِثْلَ البَداء.[2]

← الفلکیة، و هی طرق لوصول الفیض، و لیست مؤثّرة فی عالم العناصر....
علی أنَّ الظاهر من الآیات و الروایات أنَّ حرکة الأفلاک إنَّما هی حرکة قسریة، و بمباشرة الملائکة، فالإعتقاد علی خلافه مخالف للشَّرع، و تکذیب للنَّبی الصَّادق ﷺ فی إخباره، فیکون کفراً، و إرادة النفوس الفلکیة من الملائکة من تأویلات الملاحدة، کما صرح به المجلسی ﵀ فی اعتقاداته؛ ثم إنَّ الإعتقاد بالأمور المذکورة إنَّما یوجب الکفر إذا علم المعتقد بالملازمة بینها و بین إنکار الصانع أو تکذیب النبی ﷺ و إلاّ فلا محذور فیه».

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۶، حدیث۱؛ توحید صدوق، ص ۳۳۳، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۰۷، حدیث ۲۰ (این حدیث از امام صادق ؑ نقل شده است).

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۶، حدیث ۱؛ توحید صدوق، ص ۳۳۲، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص۱۰۷، حدیث ۱۹.

[چونان «بدا» (و این باور که خدا می‌تواند هستی را تغییر دهد و تقدیم و تأخیر ایجاد کند و به محو و اثبات دست یازد) خدای متعال پرستش نشد].

مُطابق اخبار، از انبیا علیهم السلام عهد[1] و میثاق به تصدیق «بدا» گرفته شده است.[2]

عن أبی بَصیر قال: دَخَلْتُ عَلَى ابی عبدالله علیه السلام فقلتُ له: جُعِلْتُ فِداك! إنّی أَسْأَلُكَ عن مَسْأَلَة هاهُنا اَحَدٌ يَسْمعُ كلامی؟ قال: فرفع ابو عبدالله علیه السلام سِتراً بَيْنَه و بينَ بيتٍ آخَرَ فاطَّلَعَ فيه، ثُمَّ قالَ: يا ابا محمد، سَل عَمَّا بَدا لك.

قال: قلتُ جُعِلتُ فِداك! إنَّ شِيْعَتَك يَتَحَدَّثُونَ أنَّ رَسولَ الله صلی الله علیه و آله عَلَّمَ عَلّيّاً علیه السلام باباً يُفْتَحُ له منه ألفُ باب؟

قال، فقال: يا أبا مُحَمَّد، عَلَّمَ رَسولُ الله صلی الله علیه و آله علياً علیه السلام ألْفَ بابٍ يُفْتَحُ مِن كُلِّ بابٍ ألْفُ بابٍ.

قال، قلتُ: هذا والله العلم.

قال: فَنَكَتَ ساعةً فی الأرض، ثُمَّ قال: إنَّه لَعِلْمٌ و ما هو بِذاك. قالَ ثُمَّ قال: يا أبا محمَّد و إنَّ عندنا الجامِعَةَ و ما يُدرِيْهم ما الجامِعَة؟

قال، قلت: جُعِلْتُ فِداك وَ ما الجامِعَة؟

قال: صحيفةٌ طُولُها سبعونَ ذِراعاً بِذِراعِ رَسول الله صلی الله علیه و آله و إملائِهِ مِن فَلْقِ فيه و خَطِّ عَلِيّ بِيَمِينه، فيها كُلُّ حلالٍ وَ حرامٍ و كُلُّ شیء يَحْتاجُ النّاسُ إليه حتى الأرشِ فی الخَدش؛ و ضَرَبَ بِيَدِهِ إلَيَّ فَقال: تَأذَنُ لي يا أبا محمّد؟

قال، قلت: جُعِلتُ فداك! أنَّما أنا لك، فَاصنَع ما شِئْتَ.

---

۱. در متن «اخذ عهد» آمده که با ملاحظهٔ آخر جمله، کلمهٔ «اخذ» زائد به نظر می‌رسد.

۲. این اخبار را در توحید صدوق: (، ص ۳۳۳، حدیث ۳ و ۵ و ۶) ببینید، و نیز نگاه کنید به، بحارالأنوار، ج ۴، ص ۹۷، حدیث ۳، و ص ۱۰۸، حدیث ۲۱ و ۲۳ و ۲۴ و ۲۵، و ص ۱۱۳، حدیث ۳۴.

قال: فَغَمَزَنی بِيَدِه و قال: حتّی أرشِ هذا! كأنّه مُغضَبٌ.

قلتُ: هذا واللهِ العِلْم!

قال: إنَّه لَعِلْمٌ و ليس بذاك.

ثم سَكَتَ ساعةً ثُمَّ قال: و إنَّ عندنا الجَفْرَ و ما يُدرِيهم ما الجَفْر؟

قال: قلتُ و ما الجَفْر؟

قال: وِعاءٌ مِن اَدَمٍ فيه علمُ النَبيّين و الوَصيّينَ و عِلْمُ العُلَماء الذَّين مَضَوا مِن بَني إسرائيلَ.

قال، قلت: إنّ هذا هُو العِلم!

قال: إنَّه لَعِلْمٌ و ليس بذاك.

ثم سَكَتَ ساعةً ثُمَّ قال: و انَّ عندنا لَمُصْحَفُ فاطمة عليها السلام و ما يُدرِيْهم ما مُصْحَفُ فاطمة عليها السلام قال، قلت: و ما مُصْحَفُ فاطمة عليها السلام؟

قال: مُصْحَفٌ فيه مِثلُ قُرآنِكم هذا ـ ثلاثَ مَرّات ـ والله ما فيه مِن قرآنكم حَرفٌ واحدٌ قال، قلتُ: هذا والله العلم!

قال: إنَّه لَعِلْمٌ و ما هو بذاك.

ثُمَّ سَكَتَ ساعةً ثم قال: إنَّ عندنا عِلْمَ ما كان و عِلْمَ ما هو كائنٌ إلى أن تَقومَ السّاعة.

قال، قلت: جُعِلْتُ فِداك، هذا والله هو العِلْم!

قال: إنَّه لَعِلْم و ليس بذاك.

قال، قلت: جُعِلْتُ فِداك! فأيُّ شيء العِلم؟

قال: ما يَحْدُثُ بالليل و النَّهار الأمر (من) بعدِ الأمِر و الشيءُ بعدَ الشَّيء إلى يَومِ القِيامة.[1]

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۳۹، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۳۸ ـ ۳۹، حدیث ۷۰.

حاصل مفاد روایت مبارکه

راوی می‌گوید: سؤال کردم از حضرت صادق علیه السلام که شیعه می‌گویند: پیغمبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام علمی تعلیم کرد که از آن هزار باب علم باز می‌شود!

فرمود: هزار باب از علم تعلیم کرد که از هر بابی هزار باب مفتوح می‌شود! راوی تعجب کرد. حضرت فرمود: اینکه گفتم، علم است، لکن علم کامل و تامّ تمام ما نیست.

فرمود: علم جامعه و جَفْر و مُصْحَف فاطمه علیها السلام نزد ماست! راوی از هر یک سؤال کرد.

فرمود: جامَعه، علمی است که در او علم حلال و حرام و هر شیء که مردم احتیاج دارند ـ حتی حکم خَدْشی که به پشت دست وارد شود ـ در اوست و به املای پیغمبر صلی الله علیه و آله و خطِ علی علیه السلام نوشته شده است: و اما جَفْر علم انبیا و علمِ اوصیاست.

چون این بیانات مورد تعجُّب راوی بود و خیال می‌کرد که علم منحصر است به همین علوم، فرمود: علم «ما کان» و «ما یکون» نزد ماست (یعنی آنچه در عالَم واقع شده یا واقع می‌شود ما می‌دانیم)

باز اکتفا به همین مقدار ننموده، فرمود: آنچه گفتم، علم است و لکن آن علم که مختص و کمال ما هست این [نیست] آن، علمی است که در روز و شب ـ تدریجاً ـ تا روز قیامت اِفاضه می‌شود و به ما می‌رسد.

بر ارباب علم و اطلاع، واضح است که حضرت اولاً علومی که قابل تعلیم و تعلُّم و از جهت اسباب و مُسَبَّبات عالم بوده، بیان فرمود و از برای این علوم حَدّی و نهایتی نیست، لکن علوم مُهِمَّه همان است که حضرتش بیان فرمود؛ و بالاخره به طور جمع فرمود: [علم] «ما کان» و «ما یکون» که از روی اسباب و تعلیم پیغمبر بود، نزد ماست. پس از تمامِ این بیان‌ها [فرمود] علم ما آن است که تدریجاً (تازه به تازه) به ما می‌رسد!

فی الکافی مسنداً عن زُرارة بن اَعْیَنَ عن اَحَدِهما علیهما السلام :

ما عُبِدَ الله بشیء مثل البداء.[1]

[خداوند به مانند «بدا» پرستش نشده است].

و فیه مسنداً عن مالک الجُهَنیّ قال:

سَمِعْتُ أبا عبدالله علیه السلام یقول: لو عَلِمَ الناسُ ما فی القول بالبَداء مِنَ الأجر، ما فَتَرُوا عن الکلام فیه.[2]

[مالک جُهَنی می‌گوید: شنیدم امام صادق علیه السلام می‌فرمود: اگر مردم می‌دانستند در اعتقاد به «بدا» چه پاداشی هست، در اظهار و بیانِ آن سستی و درنگ نمی‌کردند].

و فیه مسنداً عن ابی بصیر عنه علیه السلام قال:

إنَّ لله عِلْمَیْن؛ علمٌ مکنونٌ مَخزونٌ لایَعْلَمُهُ إلاّ هو؛ مِن ذلك، یکونُ البَداء.[3]

[به راستی که برای خدا دو علم است (یکی از آن دو) علمی است پوشیده و نهان که هیچ کس جز او بدان آگاه نیست، و «بداء» از این علم است].

از دو روایت اول، اهمیت قول و اعتقاد به «بدا» ظاهر می‌شود که فرمود: خدا عبادت نشده مانند عبادتی که به واسطهٔ بدا شده.

و در روایت دیگر، فرمود: «**ما عُظِّمَ اللهُ بِمثل البَداء**»؛[4] یعنی خداوند به هیچ چیز مانند «بدا» تعظیم نشده.

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۶، حدیث ۱؛ توحید صدوق، ص ۳۳۲، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۰۷، حدیث ۱۹.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۸، حدیث ۱۲؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۳۳.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۷، حدیث ۸؛ بصائر الدرجات، ص ۱۰۹، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۱۶۳، حدیث ۹.

۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۶، حدیث ۱.

و در روایت سوم، تصریح فرموده‌اند که: بداء مستلزم جـهل نـیست؛ و از بـرای ذات مُقَدَّس دو علم است و «بدا» ازعلم مکنون مخزون ذات است؛ یعنی ذات مقدس عالم است به اَفعال و امور که از ذاتِ مقدس تا روز قیامت صادر می‌شود و احدی از این علم اطلاعی ندارد، و کسی نتواند اطلاعی به آن علم پیدا کند.

و این علم، ممکن است با علم به اسباب و مُسَبَّبات و علمِ انبیا و علمِ وحی و اِلهام مطابق باشد، و ممکن است مخالف باشد؛ یعنی احدی نداند که بالأخره چه خواهد شد؟ و خدا چه خواهد کرد؟ و وقوع امور بر خلافِ تمام اسباب عالم و علوم انبیا و علما، ممکن است مگر آن مقدار که از جملهٔ میعاد قرار داده شده است.

این است که از برای احدی از انبیا علیهم‌السلام اَمان نبوده و دائماً خائف و خاشع و گریان بودند مگر به مقداری که وعده داده می‌شدند.

در روایتی است که یکی از انبیا از خـوف خـدا زاری و بـی‌قراری مـی‌کرد. بـه او خطاب رسید برای چه گریانی؟ عرض کرد: خائف و ترسانم! خطاب رسید: ایمن از عذاب ما باش. باز خائف و گریان بود. خطاب رسید که: حال چـرا گـریه مـی‌کنی؟ عرض کرد: ترسانم! خطاب شد تو را ایمن کردیم. عرض کرد: می‌ترسم که خُـلف کنی! خطاب رسید: آنچه راکه وعده دادیم، خُلف نمی‌کنیم. [دراین هنگام] ازگریه، راحت و از خوف، ایمن شد.

حال خوب فهمیده می‌شود [این] حدیث که خدا پرستش نشده مانند «بدا» یعنی چه؟ و از انبیاء عهد تصدیق و اقرار به «بدا» گرفته شد یعنی چه؟

آیا این بیان، انطباقی با عقول مُجَرَّدَه و نفوس و طبایع فلکیه دارد؟!

چنانچه می‌گویند: عالَم قضا و لوح محفوظ، عالَمِ عقول است و عالَم قَدَر و لوح مَحْو و اثبات عالم نفوس و اَفلاک است.

بنابراین بیان و اساس «محو» و «اثبات» عبارت از حـرکت در جـوهر و نـفوس فلکیه است؛ و وجودِ امری در مرتبهٔ خودش به لزوم و وجوب «اثبات» و نیستی او در مرتبهٔ عدمِ علتِ او بالوجوب، «محو» است آیا ﴿ **يَمْحُو اللّٰهُ مَـا يَشَـاءُ وَيُـثْبِتُ وَعِـندَهُ**

أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1] همین است! قضاوت به عهدهٔ شخص با وجدان است.

علاوه، مطلبی که شاهد قوی بر بطلان تأویل بدا ـ به بیان گذشته ـ است، این است: می‌گویند: نفوسِ انبیا و اولیا (مخصوصاً حضرت ختمی مرتبت ﷺ) مُتَّصل به عقلِ فَعّال، بلکه اتّصال به عقول کلیه پیدا کنند،[2] بلکه وجود ختمی مرتبت ﷺ احاطه بر عقول دارد و تغییر و تبدیل در عقول نیست. پس در علمِ پیغمبر چگونه «بدا» حاصل است؟!

بدیهی است آنچه را که پیغمبر به واسطهٔ اِتّصال به عقول، عالِم شد تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان ندارد.

فی الکافی مُسنداً عن الفُضَیل قال:

سَمِعْتُ ابا جعفر علیه‌السلام یقول: منَ الأمور أُمورٌ موقوفةٌ عند الله یُقَدِّمُ منها ما یَشاء و یُؤَخِّرُ منها ما یشاء؛[3]

[فُضَیل می‌گوید: شنیدم امام باقر علیه‌السلام می‌فرمود: بعضی از امور، در نزد خدا متوقف (یا مشروط) است؛ آنچه از آنها را که خواهد مقدم می‌دارد و آنچه را خواهد به تأخیر می‌اندازد].

چگونه این روایت مطابقت کند با اینکه «بدا» به معنی ظهور بعد از خفا و تغییر و تبدیل در نفوس و طبایع فلکیه می‌باشد و حال اینکه به صریحِ روایات، استنادِ بدا و فعل و تغییر و تبدیل و تقدیم و تأخیر به خدا است.

بلی، بنابر اینکه برای الهیت مراتبی است (که در اول بحث اشاره کردیم) و وسائط بالأخره مستند باشند به مبدأ، استناد به مَبْدأ جایز است؛ و لکن مخالفتِ این بیان با اساس قرآن و سنت، روشن‌تر از این است که محتاج به بیان باشد.

علاوه دانستی که به قولِ طَرَف، محو و اثبات و تغییری نیست.

---

۱. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۳۹.
۲. نگاه کنید به، اسفار، ج ۳، ص ۵۰۳.
۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۷ ـ ۱۴۸ و ۲۵۵.

فی الکافی مسنداً عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال:

إنَّ الله ـ عزّوجلّ ـ أخَبَرَ محمداً صلی‌الله‌علیه‌وآله بما کانَ مُنذُ کانَتِ الدُّنیا، و بما یَکونُ إلی انقِضاءِ الدُّنیا، وأَخْبَرَه بالمَحتُوم مِن ذلك، واسْتَثْنی عَلَیه فیما سِواه؛[1]

[امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: خدای بزرگ (پیامبرش) محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله را آگاه ساخت به آنچه از آغاز دنیا تاکنون پدید آمد و آنچه از این پس تا پایان دنیا روی خواهد داد، و او را از امور حتمی (و قطعی) این رخدادها با خبر ساخت و ما سوای آنها را استثنا کرد].

این روایت مبارکه، صریح است که خداوند کریم به واسطهٔ نور علمی مخلوقی و مشیت، پیغمبر را تعلیم فرمود به آنچه شده و خواهد شد، و حتمی از آن امور را مانند قیام ساعت مثلاً مُعَیَّن کرده و در غیرِ حتمیات (یعنی غیر اموری که اِخبار و وعدهٔ وقوع آن داده) استثنا نموده، و آنها را منوط به مشیت و ارادهٔ خود فرموده است.

فی الکافی مسنداً عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال:

إنَّ لله ـ تبارك و تعالی ـ عِلْمَیْن؛ عِلماً أَظْهَرَ علیه مَلائِکَتَه و أنْبیائَه و رُسُلَه؛ فما أظْهَرَ علیه مَلائِکَتَه و رُسُلَه و أنبیائَه، فقد عَلِمناه؛ و عِلماً اسَتْأثَر به، فإذا بَدا لله فی شیءٍ منه أعلَمْنا ذلك و عَرَضَ عَلی الأئـمَّةِ الَّذینَ کانوا مِن قَبْلِنا.[2]

[امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: برای خدای متعال دو علم است؛ علمی که فرشتگان و پیامبران و فرستادگانش را بر آن آگاه ساخت، و این علم را ما می‌دانیم؛ و علمی که برای ذاتِ خویش برگزید، پس آن‌گاه که در چیزی از این علم برای خدا بدا (و رأی تازه‌ای) پیدا شود ما را می‌آگاهاند؛ و این علمِ (بدایی) بر امامان پیش از ما عرضه شود].

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۸، حدیث ۱۴.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۵، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۲۶، ص ۹۳، حدیث ۲۳.

این ـ روایت لفظاً و مضموناً ـ مکرر [وارد شده] و صریح است در اینکه علم مخلوقی را تعلیم انبیا و اوصیا می‌فرماید، و علم مخزونِ ذاتِ مقدس، مخفی و مستور از جمیعِ خلایق است.

فیه مسنداً عن ابی جعفر علیه السلام قال:

سَمِعْتُ حُمْران ابنَ أعْيَنَ يَسْألُ أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[1] قال أبو جعفر عليه السلام: إنّ اللهَ ـ عزّوجلّ ـ ابتَدَعَ الأشياءَ كُلَّها بِعِلْمِهِ عَلى غيرِ مِثال كان قَبْلَه فَابْتَدَعَ السماواتِ وَ الأرضِينَ و لم‌يكن قَبْلَهُنَّ سماواتٌ و لا أرَضُون! اما تَسْمَعُ لقوله تعالى ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء ﴾؟[2]

فقال له حُمْران: أرَأيْتَ قوله جَلَّ ذكرُه ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾[3]

فقال أبوجعفر عليه السلام: ﴿ إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ ﴾[4] و كان و الله محمّد صلى الله عليه وآله مِمَّن ارْتَضاهُ؛ و اما قوله ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ ﴾ فإنّ الله ـ عزّوجلّ ـ عالِمٌ بما غابَ عن خَلْقِهِ فيما يَقْدِرُ من شيء وَ يَقْضِيه في علمه قبل أن يَخْلُقَه و قَبْلَ أن يُفْضِيَهُ إلى الملائكة! فذلك يا حُمْران، عِلْمٌ مَوقوف عِنْدَه إليه، فيه المَشِيئَةُ فَيَقْضِيه إذا أرادَ و يَبْدُو لَه فيه فَلايُمْضِيه.

فأمّا العلم الّذى يُقَدِّرُهُ الله ـ عزّوجلّ ـ فَيَقْضِيه و يُمْضِيه، فهو العِلمُ الّذى انْتَهَى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ثُمَّ إلَيْنا.[5]

---

۱. سورۀ انعام (۶)، آیۀ ۱۰۱.
۲. سورۀ هود (۱۱)، آیۀ ۷.
۳. سورۀ جن (۷۲)، آیۀ ۲۶.
۴. سورۀ جن (۷۲)، آیۀ ۲۷.
۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۶، حدیث ۲.

در این روایت می‌فرماید: راوی سؤال کرد از تفسیر آیه مبارکه ﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ حضرت فرمود: خدا نو و تازه خلق کرد، و پدید آورد اشیا را بدون مثالی که قبل از خلقت باشد؛ پس آسمان‌ها و زمین‌ها را خلق کرد. قبل از خلقتِ آنها، آسمان و زمینی نبود.

راوی سؤال کرد از آیه‌ای که می‌فرماید: «خدا دانای غیب و پوشیده است و اَحَدی را به غیب خودش مطلع نمی‌کند»؟

فرمود: «مگر کسی را که اختیار کند از پیغمبران» و حضرت محمّد ﷺ از پیغمبرانی است که خدا اختیار فرموده.

و اما معنی ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ ﴾ یعنی خدا به آنچه پنهان از خلق است (در اموری که تقدیر و حکم می‌کند قبل از خلقت آن) عالم است؛ و این علمی است موقوف نزد خدا، از برای خدا در او مشیت است اگر اراده کرد و خواست، ایجاد و حکم می‌کند و اگر «بدا» برای ذاتِ مقدس حاصل شد امضا نمی‌کند (یعنی در خارج خلق و ایجاد نمی‌کند) و آنچه علمِ او منتهی شد به رسول خدا و ائمه، تقدیر و قضا و امضا می‌شود.

بدیهی است که به قرینهٔ روایتِ دیگر، مراد آن اخباری است که میعاد باشد؛ زیراکه صریح روایات بود که در غیر «میعاد» برای خدا بداست یعنی اگر بخواهد تغییر و تبدیل دهد.

عن العيّاشي عن يعقوب بن شُعَيْب قال:

سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله: ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ﴾[1] قال فقال: لَيْسَ[2] كذا ـ و قال بيده إلى عنقه ـ و لكنّه قال: قد فَرَغَ مِنَ الأشياء

---

۱. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۶۴.

۲. در بحار و متن بیان الفرقان چنین آمده است، و در تفسیر عیاشی «لیس» نیامده است، بنابر صحّت نسخهٔ تفسیر، بعید نیست مقصود از جملهٔ «فقال کذا...» ـ به قرینهٔ «و لکنّه قال» ـ استفهام انکاری باشد.

و فی روایة أُخری [عنه[۱] قولهم] فَرَغَ مِنَ الأمر.[۲]

عنه عن حَمّاد عنه ﷺ فی قول الله ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ يَعْنُونَ أنَّه قد فَرَغَ مِمَّا هو كائن ﴿ لُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ ﴾ قال الله عَزَّوجَلَّ ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[۳]

می‌فرماید: سؤال کردم از تفسیر آیه ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ فرمود: این نیست که دست خدا به گردن بسته باشد، بلکه مراد یهود این بود که فارغ از ایجاد و فعل است، و توانا بر ایجاد و فعل تازه نیست؛ و به این حرف، ملعون و مطرود شدند.

هر که تأمُّل در روایات کند می‌داند که مقالهٔ یهود حرف تازه‌ای نبوده، بلکه سخنی است که اغلب فلاسفه برآن‌اند؛ زیراکه قول اینکه «مبدأ» در مرتبهٔ ذات، عالِم به نظامِ اَتَم ـکه همین نظام موجود است ـ می‌باشد و علم، علتِ صدور از اَزَل به طور ایجاب و غیر قابل تخلُّف است و اَبَداً قابل تغییر و تبدیل نیست و حوادث یومی و جزئی بر یک نحوه و روش بوده و مستند به اوضاع و حرکاتِ اَنْجُم و اَفلاک است، عینِ مقالهٔ یهود می‌باشد.

چنان‌که ذکر شد قرآن و خُطَب و روایات و اساس اسلام به ابطالِ این مقاله است، و علمِ ذاتِ مقدس از تعیین و حَدّ و تناهی مُنَزَّه است، و رأی و بدای ذاتِ مقدس از این علم است. مُعَیّن و مُخَصِّصِ فعل، رأی ذات مقدس و مشیت و اراده اوست؛ و مشیت، نیازمند مخصص دیگری نیست.

پس اولْ تعیین مخلوقات ـ در مرتبهٔ علم ـ مخلوقی است که تعبیر به مشیت شده و آن، فعلِ اّولِ ذاتِ مُقَدَّس است.

پس تعیُّن، قبل از کونِ خارجی اَشیا است، و از برای کونِ خارجی مراتبی از تعیین

---

۱. در تفسیر عیاشی به جای «عنه»، «عند» آمده است.

۲. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۳۰، حدیث ۱۴۶؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۱۷، حدیث ۴۸ (حدیث براساس این مأخذ نقل شد).

۳. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۳۰، حدیث ۱۴۷؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۱۷، حدیث ۴۹.

است: مرتبهٔ اُولی تعیُّن به مشیت و علم مخلوقی است، سپس مرتبهٔ تعیُّن به خصوصیات و اراده است، سپس تحدید و تقدیر و اندازه گیری است، تمامِ این مراتبِ تعیُّنات قبل از مُشاء و مراد و مُقَدَّر است. پس از این مراتب، امر و حکم به کون و تحقُّقِ خارجی است.

علمِ اَوَّلِ مخلوقی ـ یعنی مشیتِ اُولی ـ به نبی اکرم و انبیا و اوصیا علیهم السلام عطا شده و به این نورِ علمی، می‌دانند آنچه بوده و هست و خواهد بود تا روز قیامت! ایـن است طریقِ علم به اسباب. چون ایـن تـعیُّناتِ بـعدی بـه رأی ذاتِ مـقدس است، وحـی می‌فرماید و خبر می‌دهد به انـبیا و اوصـیا علیهم السلام و مـلائکه. چـون تـفصیل و تـقدیر و تحدید، در لیلهٔ قدر است وحی و الهام به ولی امر ـ صلوات الله عـلیه ـ در لیـلهٔ قـدر می‌شود، و برای این تقدیر «میعاد» و «غیر میعاد» است؛ آنچه از جملهٔ میعاد بـاشد امضا و کون خارجی پیدا خواهد کرد و غیر میعاد، موقوف نزد ذاتِ اوست؛ تقدیم و تأخیر، زیاد و نقصان، به رأی مشیتِ مُقَدَّسِ ذات اوست.

این مشیت و رأی، نه تنها در کون مرتبهٔ خارجی[1] است، بلکه در تمامِ تَعیُّناتِ قبل به یدِ قدرتِ اوست «عَجَزَ الواصفون عَن وَصْفِ قُدرته».

و براین اساس، دعا و توبه و تَضَرُّع و زاری و عبادت صحیح است و بر این اساس، فسق و کفر و ظلم و عدل و احسان مدخلیت در امور عالم و تغییر و تبدیل و خَصْب و رَخا و قَحْط و غَلا و بلا دارد؛ توبهٔ معصیت کاران و دعای بیچارگان و ظلمِ سلاطین و ظالمان، موجب رحمت یا غضبِ خدا گردد.

از جملهٔ روایات که دلیل و مُؤید مسئلهٔ بدا است روایاتِ وارده راجـع بـه ﴿**لَیْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ است. در کافی در ضمنِ روایت مفصلی می‌فرماید:

وَ اَیْمُ الله، إنَّ مَن صَدَّقَ بِلَیلَةِ القَدر لَیَعْلَمُ أَنَّها لنا خاصَّةً؛ لِقَولِ رسـول الله صلی الله علیه و آله لعليٍّ علیه السلام حینَ دنا مَوْتُهُ: هذا ولِیُّکُم مِنْ بَعْدی، فَـإن أطَـعْتُمُوه رَشَدْتُم و لکن مَنْ لایُؤمن بما فی لَیْلَةِ القَدْر مُنْکِرٌ؛ وَ مَن آمَـنَ بِـلَیلَةِ

---

۱. «مرتبهٔ کون خارجی» مناسب‌تر است.

القَدر ـممّن عَلَى غَيْرِ رَأيْنا ـ فَإنّه لايَسَعُهُ فى الصِّدق ؛ إلاّ أن يَقُولَ إنَّها لَنا ، و مَن لَم‌يَقُل فَإنَّه كاذِبٌ ، إنَّ اللهَ عزّوجلّ أعظَمُ مِن أنْ يُنَزِّلَ الأمرَمَعَ الرُّوحِ و المَلائكة إلى كافرٍ فاسقٍ.[1]

و فى [صدرِ] هذه الروايه:[2]

قال السائل: فهل يَسَعُنا أن نَقُولَ إنَّ اَحَداً مِنَ الْوُصاةِ يَعْلَم مـا لايَـعْلَمُ الآخَرَ ؟

قال: لا ، لَمَ يَمُت نَبيٌّ إلاّ وَ عِلْمُه في جَوْفِ وَصِيِّهِ و إنَّما تَنَزَّلُ المَلائكةُ والرُّوحُ في ليلةِ القدر بالحُكم الَّذى يَحْكُمُ به بينَ العِباد.

قال السّائل: و ما كانوا عَلِمُوا ذلك الحُكمَ؟

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۳، حدیث ۹؛ بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۸۳. این حدیث و حدیثی که پس از این ذکر می‌شود، از جملهٔ نه روایتی است که در اصول کافی با سند مشترک از ابی جعفر ثانی (امام محمد تـقی ﷺ) روایت شده است، راوی این احادیث فردی است به نام حسن بن عباس بن حَریش، مرحوم نجاشی دربارهٔ او می‌فرماید: «ضعیف جدّاً، له کتاب إنّا انزلناه فی لیلة القدر، و هو کتاب رديّ الحدیث، مضطرب الألفاظ» (رجال النجاشی، ج ۶۰، ص ۱۳۸).

و علامه مجلسی دربارهٔ سند این احادیث می‌فرماید: «ضعیف علی المشهور بالحسن بن عباس، لکن یظهر من کتب الرجال أنه لم‌یکن لتضعیفه سبب إلاّ روایهٔ هذه الأخبار العالیة الغامضة التی لایصل إلیها عقول أکثر الخلق، و الکتاب کان مشهوراً عند المحدثین، و أحمد بن محمد روی هذا الکتاب مع أنه أخرج البرقی عن قم بسبب أنه کان یروی عن الضعفاء، فلو لم‌یکن هذا الکتاب معتبراً عنده لما تصدّی لروایته، و الشواهد علی صحته عندی کثیرة».

این سند به نظر مشهور ضعیف است، چون حسن بن عباس در آن واقع شده است، لیکن از کتاب‌های رجال به دست می‌آید سبب تضعیف او چیزی جز این نیست که همین احادیثی که دارای معانی بلند و پـیچیده است و بیشتر مردم توانائی فهم آن را ندارند روایت کرده است، و کتاب (إنّا أنزلناه، که روایات آن در کافی آمده) نزد محدّثان و دانایان حدیث مشهور بوده است. و احمد بن محمد (بن عیسی که در سلسلهٔ سند این احادیث قرار دارد) راوی این کتاب است، و او برقی را به سبب اینکه از اشخاص ضعیف روایت می‌کرد از قم بیرون کـرد، پس اگر این کتاب به نظر وی معتبر نبود، در صدد روایت آن برنمی‌آمد، و در نزد من شواهد صحّت این کتاب فراوان است (مرآة العقول، ج ۳، ص ۶۱).

۲. مقصود در اینجا روایتی است که (در کافی) مقدم بر حدیث پیشین و به صورت روایت جداگانه ذکر شده است.

قال: بَلى، قَد عَلِمُوه؛ ولكِنَّهم لايَسْتَطِيُعونَ إمضاءَ شَيْء منه حتّي يُؤمَروا في ليالي القَدْر كَيْفَ يَصْنَعُون إلى السَّنَةِ المُقْبِلة.

قال السائلُ: يا أبا جعفر، لاأسْتَطِيعُ إنكارَ هذا!

قال أبو جعفر ﷺ: مَن اَنْكَرَه فَلَيْس مِنّا.[۱]

مفاد روایت

قسم یاد می‌فرماید: به خدا، کسی که ایمان به ﴿ لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ دارد می‌داند که خاص برای ماست؛ به واسطهٔ وصیتِ پیغمبر موقعی که اجلش نزدیک شد [دربارهٔ علی ﷺ] فرمود: این است ولیّ شما! پس اگر اطاعت کردید راه یافتید و هدایت شدید، و لکن کسی که ایمان به ﴿ لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ ندارد منکر است؛ و کسی [که ایمان به شبِ قدر بر غیرِ نظر ما دارد] تصدیق به ﴿ لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ نکند مگر اینکه بگوید آن مختص ماست؛ زیراکه خداوند تبارک و تعالی بزرگ‌تر است که امر را با روح و ملائکه نازل بر کافر و فاسق نماید (یا باید به کلی ﴿ لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ و نزول روح و ملائکه را منکر شده، یا باید بگوید در حق ما خاصه است).

در صدرِ همین روایت، سائل می‌گوید: آیا می‌توانیم بگوییم: بعضی از اوصیای پیغمبر می‌داند چیزی راکه وصی دیگر پیغمبر نمی‌داند؟

فرمود: نتواند کسی چنین بگوید! پیغمبری از دنیا نمی‌رود مگر آنکه علمِ آن پیغمبر نزد وصیش باشد، و نازل می‌شود ملائکه در شبِ قدر به حکمی که بین بندگان حکم کند.

سائل گفت: این حکم را نمی‌دانستند؟

فرمود: می‌دانستند و لکن نمی‌توانستند امضا و اجرای امری کنند مگر اینکه در شب‌های قدر مأمور بشوند.

سائل گفت: این مطلب را نمی‌توانم انکار کنم.

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۲، حدیث ۸؛ بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۸۱، حدیث ۱۸.

فرمود: هرکس انکار کند از ما اهل‌بیت نیست.

در این روایت سائل جِدّیتی دارد که [بفهمد] حضرت رسول و ائمه قبلاً می‌دانستند اموری که در ﴿لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ نازل می‌شود یا نمی‌دانستند؟! اگر می‌دانستند، پس در شب قدر چه نازل می‌شود؟ اگر نمی‌دانستند چگونه می‌توان گفت: پیغمبر یا وصی او عالم نبود و حال آن که مُسَلَّم بود قبل از رحلت پیغمبر ﷺ علوم را تفویض به علی ؑ نمود، و از علی ؑ تفویض به اوصیا ـ یکی بعد از دیگری شده ـ تا آنکه حضرتش (روحی فداه) فرمود: می‌دانند و لکن امضا و اجرا نمی‌توان کرد مگر آنکه ملائکه نازل شود به آنچه باید در آن سال بشود بالأخره حضرتش تصریح فرمود به مسئلهٔ بدا [و اینکه] ما علم داریم به اموراتِ واقعه و لکن اطمینان نداریم مگر آنکه در ﴿لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ ملائکه و روح نازل گردد.

چون امر به مسئلهٔ «بدا» رسید و تصدیق [به آن] نداشت، گفت: نمی‌توانم انکار کنم این امر را! فرمود: هرکس انکار کند از ما نیست.

فی الکافِی عن أبی جعفر ؑ قال:

یا مَعْشَرَ الشیعة، خاصِمُوا بسُورة ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾ تَفْلُجُوا فوالله إنَّها لَحُجَّةُ الله تبارکَ و تعالی عَلَی الخَلْق بَعدَ رسول الله ﷺ و إنَّها لَسیِّدَةُ دینِکم و إنَّها لَغایةُ عِلمِنا.

یا مَعْشَرَ الشَّیعة، خاصِمُوا بـ ﴿حم * وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ﴾[1] فَإنَّها لِوُلاةِ الأمر خاصَّةً بعدَ رَسول الله ﷺ.

یا مَعْشَرَ الشیعة، یقول اللهُ تبارك و تعالی ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ﴾[2]

قیل: یا أبا جعفر، نذیرُها محمّد ﷺ.

۱. سورهٔ دخان (۴۴)، آیهٔ ۱ـ۳.

۲. سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۲۴.

قال: صَدَقْتَ، فهل كانَ نذيرٌ و هو حَيٌّ مِنَ البِعْثَة في أقطار الأرض؟

فقال السائل: لا.

قال أبوجعفر عليه‌السلام: أرَأيْتَ بَعِيثَه، أ لَيْسَ نذيرَه كما أنَّ رسولَ الله صلى‌الله‌عليه‌وآله فى بِعْثَتِه مِنَ الله عزّوجلّ نذير؟

فقال: بلى.

قال: فكذلك لَمْ يمُت محمّدٌ صلى‌الله‌عليه‌وآله إلاّ و له بَعِيثٌ نذير.

قال: فإن قلتَ لا، فقد ضَيَّعَ رسولُ الله صلى‌الله‌عليه‌وآله مَن فى أصلابِ الرجال مِن اُمَّتِه.

قال: و ما يَكفيهم القرآنُ؟

قال: بلى إن وَجَدوا له مُفَسِّراً.

قال: و ما فَسَّرَه رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله؟

قال: بلى قد فَسَّرَهُ لرجُلٍ واحد و فَسَّرَ للامَّة شأنَ ذلك الرجل و هو على بن أبى‌طالب عليه‌السلام.

قال السائل: يا أبا جعفر، كان هذا أمرٌ خاصٌّ لايَحتَمِلُه العامّة.

قال: اَبَى الله أن يعبد إلاّ سِرّاً حتى يَأتِيَ إبّانُ أجَله الَّذى يَظْهَر فيه دينُه كما أنَّه كان رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله مع خديجة مُستَتِراً حتى اُمِرَ بالإعلان.

قال السائل: ينبغى لِصاحب هذا الدين أن يَكْتُمَ؟

قال: أوَ ما كَتَمَ على بن أبى‌طالب عليه‌السلام يَوم اَسْلَمَ مع رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله حتى ظَهَرَ أمرُهُ؟

قال: بلى.

قال فكذلك أمرُنا ﴿ حَتَّىَ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ﴾[1-2]

---

۱. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۳۵.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۲۴۹ ـ ۲۵۰، حدیث ۶؛ بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۷۲، حدیث ۶۲.

حاصل معنای روایت

حضرت باقر علیه السلام می‌فرماید: که سورهٔ مبارکه ﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ** ﴾ و سورهٔ مبارکه ﴿ **حم** ﴾ برای شیعه از جانبِ خدا حجت و دلیل است و خداوند می‌فرماید: «برای هـر امـتی نذیری است» و نذیر در زمان پیغمبر خود پیغمبر است و پس از پیغمبر کسی است که او مُعَیَّن کرده باشد؛ و کسانی راکه پیغمبر صلی الله علیه و آله معین فرموده ائمهٔ هدی علیهم السلام باشند که در هر لیلهٔ قدر ملائکه و روح بر آنها نازل شود.

سائل گفت: قرآن کافی نیست؟

فرمود: قرآن اگر مُفَسِّر داشته باشد کافی است.

گفت: مگر پیغمبر قرآن را تفسیر نکرده؟

فرمود: برای شخص واحدی تفسیر کرده و او علی علیه السلام است، و مـقامِ او را بـرای مردم بیان فرموده.

حاصل اینکه: به مقتضای آیات ﴿ **لَيْلَةِ الْقَدْرِ** ﴾ و آیهٔ مبارکهٔ ﴿ **وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَـلا فِيهَا نَذِيرٌ** ﴾[1] باید به جای پیغمبر در هر عصری کسی باشد.

سائل گفت: این امر برای خواص است و عامه تحمل نکنند!

حضرت تصدیق فرمود که همیشه حق در بین خواص بوده! سائل تعجب کرده، گفت: چگونه می‌شود که حق پوشیده و پنهان باشد.

حضرت فرمود: چنانچه خود پیغمبر صلی الله علیه و آله در اول بعثت چنین بوده، و امر حضرت امیرالمؤمنین ـصلوات الله علیه ـ چنین بوده، و امر ما نیز چنین است تا کتاب به وقت مُعَیَّن برسد یعنی (زمان فرج آل مـحمد(سـلام الله عـلیهم) بـرسد، و حـق ظـاهر و اختلاف مرتفع گردد).

روایات وارده در ﴿ **لَيْلَةِ الْقَدْرِ** ﴾ و تفسیرِ سورهٔ قدر زیاد است که دلالت دارند بر اینکه انبیا و ائمه علیهم السلام با اینکه دارای علم «ما کان» و «ما یکون» می‌باشند، در شب‌های

---

۱. سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۲۴.

قدر ـ از جهت تغییر و تبدیل و زیاد و نقصان و تقدیم و تأخیر ـ علمِ تازه به آنها می رسد.[۱]

از جملهٔ روایات و آیات که بر مسئلهٔ «بدا» دلالت کند آیات و روایاتی است که از برای انسان دو اَجَل است: **اَجَلِ محتوم، و اَجَلِ غیر حتمی.**

عن تفسیر علی بن ابراهیم فی قوله تعالی ﴿هُوَ الَّذِی خَلَقَکُم مِّن طِینٍ ثُمَّ قَضَی أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّی عِندَهُ﴾[۲] مسنداً عن عبدالله بن مُسْکان عن ابی عبدالله علیه‌السلام قال:

الأجل المَقْضی، هو المحتوم، الّذی قضاه الله و حَتَّمَهُ؛ و المُسَمّی هو الذی فیه البَداء، یُقَدِّمُ ما یشاء و یُؤَخِّر ما یشاء؛ و المحتوم لیس فیه تقدیمٌ و لا تأخیر؛[۳]

[در تفسیر علی بن ابراهیم دربارهٔ این سخن خدای متعال که فرمود: «او کسی است که شما را از گِل آفریده اَجَل (و مدتی) را از نظر گذراند، و اَجَلِ مُسَمّی نزد اوست» با اسناد از ابن مُسْکان از امام صادق علیه‌السلام روایت شده که فرمود: اَجَل مَقضی (که از نظر گذشته و به امضا رسیده است) همان اَجَلِ حتمی گریزناپذیر است که خدا آن را حکم کرد و حتمی ساخت؛ و اَجَلِ مُسّمی همان اَجَلی است که در آن «بَدا» روی می‌دهد؛ خدا آنچه را خواهد مُقَدَّم می‌دارد و آنچه را خواهد مُؤَخَّر می‌آورد، درحالی‌که در اَجَلِ حتمی تقدیم و تأخیری نیست].

---

۱. عن ابی جعفر علیه‌السلام: إنَّه لَیَنْزِلُ فی لیلة القدر إلی وَلِیّ الأمر تفسیرُ الأُمور سَنَةً سَنَةً یُؤْمَرُ فیها فی أمر نفسه بکذا وکذا، و فی أمِر النّاس بکذا و کذا؛ و إنّه لَیَحدُثُ لولیّ الأمر سِوی ذلک کُلُّ یومٍ عِلْمُ الله عزّوجلّ الخاصّ والمَکنُون العَجیب المَخْزون، مثلُ ما یَنْزِلُ فی تلک اللَّیْلَة مِنَ الامر...؛ از امام باقر علیه‌السلام روایت شده که فرمود: تفسیر امور سال به سال، در شب قدر، سوی ولی امر فرود می‌آید؛ در آن امر می‌شود که در کارهای خویشتن به چه چیزهایی دست یازد و در امر مردم چه اقداماتی انجام دهد؛ سوای این ـ در هر روز ـ علم خاص و نهان و عجیب و اندوخته شدهٔ خدای بزرگ، برای ولی امر پدید می‌آید (و افاضه می‌شود)؛ چونان که در شب قدر، امر خدا فرود می‌آید... (اصول کافی، ج ۱، ص ۲۴۸، حدیث ۳)؛ نگاه کنید به، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۴۸۱ـ۴۸۸.

۲. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۲.

۳. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۱۹۴؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۹۹، حدیث ۷.

فی روایه حُمْران عنه علیه السلام: أمّا الأجل الَّذی غیرُ مُسَمّی عنده، فهو أجَل مَوقوفٌ یُقَدِّمُ فیه ما یشاء و یُؤَخِّر فیه ما یشاء؛ و أما الأجل المُسَمّی، فهو الَّذی یُسَمّی فی لیلة القدر.[۱]

[در روایت حُمْران از امام علیه السلام نقل شده که فرمود: اَجَلِ: نام بُرده ناشده نزد خدا (همان) اجلِ «موقوف» (به شرط و شرایط ...) است؛ خدا آنچه را خواهد مُقَدَّم می‌دارد و آنچه را خواهد مُؤَخَّر می‌دارد؛ و اما اجل مُسَمّی (نام برده شده) همان اَجَلی است که در شب قدر نام بُرده می‌شود].

از عیاشی از حضرت صادق ـ صلوات الله علیه ـ روایت شده در ذیل آیه مبارکه ﴿**ثُمَّ قَضَی أَجَلاً وَأَجَلٌ مُّسمًّی عِندَهُ**﴾[۲] قال علیه السلام:

الأجَل الأوّلُ، هو ما نَبَذَه إلی الملائکة و الرُّسُل و الأنبیاء؛ و الأجَل المُسَمّی عنده، هو الَّذی سَتَرَه الله عَنِ الخَلائق.[۳]

[دربارهٔ این آیه که: «سپس خدا اَجَلی را حکم کرد و اَجَلِ مُسَمّی نزد اوست» از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:
اَجَلِ نخست، همان مدت زمانی است که خدا پیش فرشتگان و فرستادگان و انبیا افکند (و با خبرشان ساخت) و اَجَلِ مُسَمّی نزد خدا، اجلی است که خدا آن را از خلایق پوشانده است].

اجمالاً از این جملهٔ روایات، ظاهر است که اَجَلِ بدایی قابل تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان است، و در اَجَل حَتْم بدا نیست.

---

۱. تفسیر عیاشی: ج ۱، ص ۳۵۵، حدیث ۸؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۱۶، حدیث ۴۶: این دو حدیث در اثبات مسئلهٔ «بدا» متفق‌اند؛ زیرا در هر دو مسئلهٔ تقدیم و تأخیر آمده است، گرچه در اینکه کدام یک از دو اجل قابل تقدیم و تأخیر است، مختلف‌اند و چنین به نظر می‌رسد که اشتباهی در نقل راوی یا ناسخین روی داده است. (س).

۲. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۲.

۳. تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۵۵، حدیث۹؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۱۷، حدیث ۴۷.

پس از ثبوت اصل بدا و مراد از آیات و روایات، ظاهر می‌شود آنچه از علوم (به نحو جمع و جمله) به انبیا و رسل و اوصیا علیهم السلام عطا می‌شود، در شبِ قدر تعیُّن پیدا می‌کند و لکن با وجود تَعیُّن باز قابل بدا و تغییر است.

به نحوی که از روایات استفاده می‌شود «سعادت و شقاوت» و «زیاده و نقصان» عُمر مربوط به دو امر است:[1]

امر اول

کل موجودات عالَم به همان نحوی که ابتدا به واسطهٔ قدرتِ تامهٔ ذاتِ مقدس خلق شده، قابل تغییر و تبدیل و زوال است. این، معنی بدا بود که بیان کردیم.

امر دوم

افعال تکلیفیه و اختیاریهٔ انسان (از خیر و شر و اطاعت و معصیت و ظلم و عدل) تکویناً و تشریعاً مدخلیت تامه در اوضاع و نظام عالَم دارد؛ مثلاً آهِ مظلوم و یتیم و فقیر، ممکن است در «خارج و تکوین» موجبِ قحط و شدت و فقر و موت باشد و هم در «عالَمِ تشریع» مقتضی غضبِ ذاتِ مُقَدَّس ربوبی گردد.

بنابراین، در غیر «میعاد» امان نیست. چه بسا افراد بشر به اعمالِ خود موجبِ تغییر و اختلاف در نظام تَعَیُّش و زندگانی نوعی یا شخصی گردند، و علومِ انبیا و اوصیا علیهم السلام تنافی با این امر ندارد؛ زیراکه دانسته شد که علوم انبیا علیهم السلام به تعلیمِ الله یا [به] اسباب و مُسَبَّبات و مُؤثِّراتِ عالَم است، یا وحی و الهام (از علمِ مخزونِ مکنونِ بی‌حد و نهایت و بی‌معلوم) ذات مقدس ربوبی است.

اما قسم اول از علم ـ که به میزانِ اسباب و علل باشد ـ حتمی نیست؛ زیراکه علل

---

۱. مقصود این است که امر اوّل جایگاه زیادی و نقصان و قابل برای هر گونه تغییر و تبدیل و زوال است و امر دوّم سبب و منشأ برای سعادت و شقاوت و نیز زیادی و نقصان و تغییر و زوال است. مسئلهٔ سعادت و شقاوت در فرع ششم به طور جداگانه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

و اسبابِ تحتِ ارادهٔ نافذِ حضرتِ حق، قابل تغییر و تبدیل و زوال و فناست؛ و اما وحی و الهامِ ذاتِ ربوبی ـ نسبت به انبیا ـ ممکن است به نحو حتم نباشد و به نحو اختبار و امتحان و ابتلا باشد. پس در غیر «میعاد» قابل تغییر و تَخلُّف است.

این است جهتِ اهمیت دعا و توبه و اِنابه و خیرات و احسان و عدل در عالَم؛ لذا معصیت و نافرمانی و ظلم و ایذا در عالَم موجبِ قحط و شدت و بلا گردد. پس هیچ اشکالی ندارد عمر شخصی به واسطهٔ صلهٔ رحم زیاد و به واسطهٔ قطعِ رحم کم گردد یا به واسطهٔ معصیت و ظلم، استحقاق بلا داشته صدقه و احسان به فقیر و یتیم موجب رفع آن بلا گردد.

زیراکه دانسته شد کونِ مراتب سابقهٔ اشیا (از علم و مشیت و اراده و قضا و تقدیر) علتِ تامّهٔ کون خارجی نیست. مرتبهٔ خارج و کون عالم دنیا، با امضای ذاتِ مقدس ربوبی است، تا مراتب سابق بر کون خارجی امضا نشده، قابل بدا و تَغَیُّر است؛ و لذا فرمود: «**إذا وَقَعَ القَضاء بالإمضاء فلابَداء**»؛[1] [هنگامی که قضا به امضا رسیده، بدا رخ نمی‌دهد].

از این جهت، فرقی در امور قبل از ﴿**لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ و بعد از ﴿**لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ نیست؛ زیراکه در حقیقت، موقوف به نظام عالَم و افعالِ اختیاریه بشر است و در هیچ مرتبه از مراتب تَعَیُّناتِ سابق، ناچاری در وقوع ندارد؛ لذا فرمود:

> **لایَقع شیءٌ لا فی السَّماء و لا فی الأرض [إلاّ] بِسَبْع.**[2] **(فَإذا وَقَع القَضاء بِالامضاء فَلا بداء).**[3]

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۹، حدیث ۱۶؛ توحید صدوق، ص ۳۳۴، حدیث ۹؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۰۲، حدیث ۲۷.

۲. در «اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۹، حدیث ۲» از موسی بن جعفر علیه السلام روایت شده که فرمود: لایکونُ شیءٌ فی السَّماوات و لا فی الأرض إلاّ بِسَبع: بقضاءٍ و قَدَرٍ و ارادةٍ و مَشیئةٍ و کتابٍ و أجلٍ و إذنٍ؛ فَمَن زَعَمَ غیرَ هذا فقدکَذَبَ عَلی الله، أو رَدَّ عَلی الله عزّوجلّ؛ هیچ چیزی در آسمان‌ها و زمین پدید نمی‌آید مگر به (وسیله) هفت امر: قضا، قَدَر، اراده، مَشیَّت، کتاب، اَجَل، اِذن (رفع موانع، یا فرمان خدای متعال) هرکه جز این را گمان کند بر خدا دروغ بسته است یا خدای بزرگ را رَدّ کرده است.

۳. این عبارت که در چند سطر قبل نیز آمده مربوط به حدیث دیگری است، که مأخذ آن ذکر شد، و در منابع حدیثی، ذیل حدیث فوق یافت نشد، و به نظر می‌رسد تکرار آن غلط چاپی می‌باشد.

این روایت، در باب قضا و قدر و نفی جبر و تفویض ذکر خواهد شد.[۱]

و روایتِ مربوط به مسئلهٔ بدا ـ که ناشی از افعال باشد ـ زیاد است، بلکه آثارِ معاصی که در آیات، مترتب بر معصیت فرموده از این باب است:

﴿ إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾؛[۲]

خدا آنچه راکه در قوم (جامعه‌ای) هست تغییر نمی‌دهد مگر اینکه خودشان آن چیزها را دگرگون سازند.

و به این مضمون، آیات مکرر است؛ و آیاتی که اگر عصیان و نافرمانی نمی‌کردند عذاب نازل نمی‌کردیم، زیاد است.

بالجمله: اساس دیانت و انبیا بر این است، و اگر اساسِ بدا (به نحوی که گفتیم) نباشد علی الأدیان السلام.

و آخوند ملاصدرا، در شرح اصول کافی ـ در ذیل یکی از روایاتِ بدا و آیهٔ مبارکه ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ ﴾ ـ می‌گوید:

اگر مراد یهود این بود که «جَفَّ القَلَم بما هو کائن» حقٌّ ما قالوا، فافهم.[۳]

---

۱. ص ۴۰۹.

۲. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۱۱.

۳. این عبارت مرحوم استاد با مطلبی که در صفحهٔ ۳۸۰، شرح اصول کافی ملاصدرا (چاپ مکتبة المحمودی، طهران، ۱۳۹۱ق) آمده است کاملاً تناسب دارد و از آن، همین معنا استفاده می‌شود. بنابراین نقل به معنا است، و ممکن است در جای دیگر شرح اصول کافی، عینِ همین عبارت باشد.

مطلب شرح اصول کافی چنین است: «... فإذَن قد ظَهَرَ أنَّ قولَ الیهود قدفَرغَ مِنَ الأمر إنّما یکون معقولاً لو کان فی نفس الدهر و صُقْع الواقع و جناب الربوبیّة المرتفع عن الزمان و المکان ...».

فرض معقولی برای سخن یهود: ـ چنانکه در عبارت فوق است ـ بی‌وجه است؛ زیرا نفی صحت گفتار یهود در آیهٔ کریمهٔ ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ (سورهٔ مائده: ۶۴) دلیل بر این است که احتمال معقولی برای گفتار آنان در کار نیست.

آنچه از گفتار استاد در متن استفاده می‌شود این است که: جز در حتمیات و مواعید، تَعَیُّنِ قطعی در امور ـ حتی ←

فی الکافی مسنداً عن ابی عبد الله عليه السلام قال:

مَرَّ یَهودیٌّ بالنبی صلى الله عليه وآله فقال السّامُ علیك.

إلی أن قال:

إنَّ هذا الیَهودیّ یَعَضُّه أسوَدُ فی قَفاه فَیَقْتُلُه قال فَذَهَبَ الیَهودیّ فَاحْتَطَبَ حَطَباً کثیراً فَاحْتَمَلَهُ ثُمَّ لَمْ یَلْبَث أنِ انْصَرَفَ فَقال لهُ رسولُ الله صلى الله عليه وآله ضَعْهُ فَوَضَعَ الحَطَبَ فإذا أسْوَدُ فی جَوْفِ الحَطَبِ عاضٌّ عَلی عُود فقال: یا یهودیّ ما عَمِلْتَ الیومَ؟ قال ما عَمِلْتُ عَمَلاً إلاّ حَطَبی هذا احْتَمَلْتُهُ فَجِئْتُ به و کان مَعی کَعْکَتان فَأکَلْتُ واحِدةً و تَصَدَّقْتُ بواحدةٍ عَلی مِسکین فقال رسولُ الله صلى الله عليه وآله: بها دَفَعَ الله عنه.[1]

بر حضرت رسول مردی یهودی مرور کرد. یهودی به حضرت گفت: سام بر تو. حضرت فرمود: ماری پشت این مرد یهودی را خواهد زد و او را خواهد کشت! یهودی

← در متن واقع ـ وجود ندارد، ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ﴾ (سورهٔ روم، آیهٔ ۴)، ﴿یَمْحُو اللهُ مَا یَشَاءُ وَیُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْکِتَابِ﴾ (سورهٔ رعد، آیهٔ ۳۹) و آنچه در کلمات قوم ملاحظه می‌شود این است که به طور کلی و در هیچ امری در متن واقع تغییری در کار نیست، و همه چیز در صُقْع ربوبی و متن واقع لاَیَتَغَیَّر و لاَیَتَبَدَّل است.

یادآوری: با بررسی که در منابع روایی انجام گرفت «جفّ القلم بما هو کائن» در منبع موثق و حدیث معتبری دیده نشد؛ در شرح اصول کافی (مازندرانی)، ج ۸، ص ۱۷، از ابن عباس نقل شده که پس از خلقت آدم عليه السلام و اقرار ذریّهٔ او به آفریدگار متعال، ندا آمد: «جفّ القلم بما هو کائن إلی یوم القیامة». در علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۸۴، حدیث ۷، در ذیل روایتی عبارت «جفّ القلم» آمده، که اوّلاً سند حدیث به امام معصوم منتهی نمی‌شود، و ثانیاً مورد آن خاصّ است و «بما هو کائن» در آن نیامده است؛ در بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۴، از قرب الاسناد روایتی از امام رضا عليه السلام آمده که فرمود: «جفّ القلم بحقیقة الکتاب من الله بالسعادة لمن آمن و اتّقی، و الشقاوة من الله تبارک و تعالی لمن کَذَّبَ و عَصی» مفاد این روایت نیز خاصّ است، و موضوع آن از محل بحث خارج است؛ در امالی طوسی، ص ۵۳۶ در حدیثی «جری القلم بما هو کائن إلی یوم القیامة» آمده است که با قابلیّت تغییر سازگار است. (س).

۱. فروع کافی، ج ۴، ص ۵، حدیث ۳؛ بحارالأنوار، ج ۱۸، ص ۲۱، حدیث ۴۸؛ وسایل الشیعه، ج ۹، ص ۳۸۷، حدیث ۱۲۳۰۲.

رفت، طولی نکشید سالم برگشت. حضرت به یهودی فرمود: بار هیزم که در پشت داشت زمین گذارَد، دیدند ماری بر چوبی دندان فرو برده! از یهودی سؤال کردند چه عملی کرده‌ای؟ گفت: غیر همین هیزم کشی کاری نکردم؛ دو قرص نان داشتم یکی را خوردم و یکی را هم به فقیر دادم. حضرت فرمود: به این صدقه، خداوند از تو رفع بلا کرده است.

اِخبار حضرتش به تقدیر، به واسطهٔ علم به اسباب یا وحی بوده؛ و اگر وحی بوده به طریق حتم نبوده، مردنِ او ـ که مقدر شده بود ـ محو و به واسطهٔ صدقه، زیادی عُمر ثبت شد.

عن العیاشی عن حُمْران قال: سألتُ ابا عبدالله علیه‌السلام ﴿ يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾[1] فقال: یا حُمران إنَّه إذا کان لیـلة القـدر و نَزَلَتِ الملائکةُ الکَتَبَةُ إلی السَّماءِ الدنیا فَیَکْتُبُونَ ما یُقْضی فی تلك السنة مِن أمر؛ فإذا أرادَ اللهُ أن یُقَدِّمَ شیئاً أو یُؤَخِّرَه أو یَنْقَص منه أو یَزید، أمَرَ المَلَك فَمَحا ما یَشاء ثُمَّ أثْبَتَ الَّذی أراد.

قال: فقلتُ له: عِنْدَ ذلِك فَکُلُّ شَیءٍ یَکُونُ فَهُو عِندَاللهِ فِی کِتابٍ؟

قال: نَعَم.

قُلتُ: فَیَکُون کذا و کذا، ثُمَّ کذا و کذا حتّی ینتهی إلی آخره؟

قال: نَعَم.

قلت: فَأَیُّ شیءٍ یَکُون بِیَدِه بَعْدَه؟

قال: سُبحانَ الله! ثُمَّ یُحْدِثُ الله أیضاً ما شاءَ تبارك و تعالی.[2]

حاصل روایت شریفه

از حضرت صادق علیه‌السلام از آیهٔ مبارکهٔ محو و اثبات سؤال شد، فرمود: در شب قدر ملائکه به آسمان دنیا نازل گردند و بنویسند آنچه تا سال دیگر واقع شود؛ و اگر خدا بخواهد

---

۱. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۳۹.

۲. تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۶، حدیث ۶۲؛ بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۱۹، حدیث ۵۵.

مُقَدَّم یا مؤَخَّر یا زیاد و کم کند، امر می‌فرماید محو کنند و ثبت کنند آنچه راکه بخواهد.

راوی گفت: پس از محو و اثبات، آنچه تعیین شده خواهد شد؟

فرمود: بلی، خواهد شد.

گفت: پس چه باقی می‌ماند برای سلطنت خدا؟

فرمود: منزه است خدا، پس ایجاد و احداث کند آنچه خواهد.

از گفته‌های گذشته معلوم شد که فاعلیتِ حق متعال به کمال ذاتی اوست؛ و کُلِّ کمالات، منتهی به علم و قدرتِ بدون معلوم و مقدور بی‌حد و نهایت و تعیُّن است. موجودات (از مادیات و ملائکه مُقَرَّبین و کَرُّوبین و اَنوار و ارواح) کلاً مخلوق و موجود باشند پس از عدم، به مشیت و اراده و اختیار و حُرّیَتِ ذاتی.

دواعی و عنایات، دخلی در فاعلیت ذات مقدس ندارد؛ و چون حکیم و دانا و غنی است، فعلِ او مطابق حکمت است [و] غایات و نتایجی بر افعال [او] مترتِّب است.

و قدرت و توانایی ذاتِ مقدس اَزَلی و اَبَدی است؛ یعنی چنانچه خلقت و عالَم را ابتدا فرمود تغییر و تبدیل و فنا و زوال به ید قدرت اوست، البته هیچ فعلی از ذاتِ مُنَزَّهَش بی‌حکمت و غایت سر نزند.

بر این اساس، مترتب است نبوّات و تکالیف و امر و نهی؛ و بر این اساس، افعال اختیاریّه و تکلیفیّهٔ بشر در نظامِ عالَم و خوب و بد آن مدخلیت دارد؛ و بر این اساس، صحیح است که گفته شود اگر ظلم در عالم زیاد شد، خدا بلا فرستد و اگر عدل و احسان شد، نظام عالم خوب و حسن گردد و اگر مردم توبه و انابه کردند، دفع بلا فرماید و اگر دعا و تَضَرُّع و زاری نمایند، حوایج برآورده شود و اگر سالک ـ در مقام سلوک ـ متابعت انبیا و رُسُل و عقلِ فطری کرد، او را به مهم‌ترین مقامات می‌رساند.

پس هیچ محذوری ندارد اگر شخص صدقه دهد و صله‌رحم نماید، خداوند متعال عمر او را زیاد کند و اگر یتیمی را اذیت یا قطع‌رحم نماید، خدا عمر یا مال و اولادش راکم کند.

امورات عالَم و اَفعال بشر چنان نیست که بر طبق اسباب [و] مُسَبَّبات حَتمیَّه واقع

شود و تخلُّف بردار نباشد! ولو اینکه به حَسَبِ اسباب و علل تکوینیهٔ عالَم، عمر زید صد سال است، لکن اگر ظلم یا قطع‌رحم کرد خدا عمر او را کم کند؛ ولو اینکه در نفوس فلکیه یا عقول، ثابت و مسلّم باشد.

و فعل خدا طور ندارد که کسی بگوید چگونه کم و زیاد کند، و برای ذات مقدس ممکن است و محذوری ندارد که برای اجرای امر خود ایجاد اسباب کند یا بدون اسباب امری به جا آورد.

نزاع و سخن انبیا با بشر در همین جا است؛ ندای انبیا علیهم‌السلام این است که: «**له الأمر مِن قبلُ و مِن بعدُ یُقَدِّمُ ما یشاء و یُؤَخِّر ما یشاء و یَمْحُو ما یشاء و یُثْبِتُ ما یشاء**»؛ [امرِ قبل و بعد به دست خداست؛ آنچه را خواهد مقدم می‌دارد و آنچه را خواهد به تأخیر می‌اندازد، آنچه را خواهد محو می‌کند و آنچه را خواهد تثبیت می‌سازد].

و سخن بشر این است که: تبدیل و تغییر و زوال محال است، و آنچه در عالم واقع شده یا شود به علل تکوینیه، غیر قابل تخلُّف بوده و خواهد بود.

ملاصدرا در اسفار در همین باب می‌گوید:

اگر حوادث یومی نبود و مستند به حرکت در جوهر طبایع و نفوس فلکی نمی‌شد، فیض حضرت حق به یک دستهٔ کمی از ابداعیات انحصار پیدا می‌کرد؛ چون طبایع و نفوس دائماً در تجدُّد و حدوث باشند حوادث دائم و فیضِ مبدأ دایم خواهد بود.

اگر کسی بگوید: حوادث بالنوع محدود و محصور باشد، قبول کنند و گویند ضرر به دوام فیض ندارد؛ زیراکه اشخاص و انواع (علی التبدیل و التعاقب) ازلاً بوده و ابداً خواهند بود.

اگر کسی بگوید: لامحاله تکرار در جزئیات واقع خواهد شد ـ چنانچه فلاسفه اشراق به کور و دور قائل شدند ـ البته خواهند گفت: غیر از این ممکن نیست و نخواهد بود.

بر این اساس فلسفی، دعا و تضرُّع در سلسلهٔ علل و اسبابِ تکوینیهٔ عالم است؛ اگر علل و اسباب دعایی در عالَم موجود و تمام شد، دعا البته واقع خواهد شد؛ و اگر نبود، دعا محال خواهد بود. خوف و تزلزل، معنایی و حقیقتی ندارد حقیقتِ معنای

﴿ **يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ** ﴾[1] این است. به واسطهٔ این قول، یهود لعن شدند.

از بیانات گذشته معنای این سخن واضح شود (فی الدعاء):

ما تَرَدَّدْتُ فی شیء أنا فاعِلُه کَتَرَدُّدی فی قَبضِ رُوح عَبْدِيَ المُؤمن فَإنِّی لأُحِبُّ لِقائَه و یَکْرَهُ المَوْتَ فَأزویه عَنه.[2]

بیان مطلب: «رد» به فارسی بازگردانیدن است و «رَدَّه فی فعله»: مَنَعَه عن الفعل کثیراً؛ و تردُّد مطاوعهٔ رَدّ است.

تردُّدی که خدا نسبت به خود داده ناشی از حیرت و جهل و عجز نیست ـ تبارک و تعالی عن ذلك ـ بلکه ظاهر این است: چون علم ذات مقدس بی‌حد و نهایت است و تعیین و معلومی ندارد به (تعبیر دیگر الزام به فعل و قبض روح مؤمن ندارد) از برای ذاتِ مقدس ایجاد مقتضیات و رفع موانع است؛ و بندهٔ مؤمن چون بقا را ـ به واسطهٔ تحصیل معارف و قرب به خدا ـ دوست دارد یا از عاقبت امر ترسان و خائف است، مرگ را کراهت دارد و چون مؤمن است خدا لقای او را دوست دارد و بقای او را در دنیا ـ به واسطه ابتلاء ـ مکروه دارد؛ لذا چون اراده و قضای مردنش به مرتبهٔ امضا نرسید اثباتِ بقا و حیات می‌فرماید یا [با] ایجادِ مقتضی بندهٔ مؤمن را راضی می‌نماید.

تَردُّد ـ به این معنایی که شد ـ هیچ محذوری ندارد، بلکه عین کمال و تمام کمال است. تا آخر کار، سلب قدرت و اختیار و حُرِّیت از ذاتِ مقدس نشود. «یحکم ما یشاء و یفعل ما یرید» چنانچه در بَدْوِ امر واقعیت داشته، از جهت بقا و دوام نیز واقعیت دارد. این است کمال حقیقی، این است معارف انبیا.

---

۱. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۶۴.

۲. در اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۶، حدیث ۶؛ بحارالأنوار، ج ۶۴، ص ۱۵۴، حدیث ۱۵. متن روایت چنین است: «عَن أبی عَبدِالله علیه‌السلام إنَّنِی لَأُحِبُّ لِقائه و یَکرَهُ الْمَوتَ فَأصْرِفُه عَنه» و در ضمن دعایی که در تعقیب نماز فریضه وارد شده نیز آمده است: «...اللَّهُمَّ إنَّ رسولَك الصَّادِقَ المُصدَّقَ صَلواتك عَلیه وآله قال: إنَّك قُلتَ: مَا تَردَّدتُ فِی شَیءٍ أنا فَاعِلُه کَتَردُّدِی فِی قَبضِ رُوح عَبدِيَ المُؤمِن یَکرَهُ المَوتَ و أنا أکرَهُ مَسائَتَه ...» مکارم الأخلاق طبرسی، ص ۲۸۴ (چاپ بیروت)؛ بحارالأنوار، ج ۸۳، ص ۷ ـ ۸، حدیث ۷.

و آنچه یهود در قدرت و کمالاتِ ذات اعتقاد داشته و خدای دستْ‌بسته تصور کردند، همان معتقداتِ بزرگان بشر است؛ لذا حضرت رضا علیه‌السلام در مکالمه با سلیمان ـ که منکر بدا بود ـ فرمود: قَد ضاهیت الیهود؛[1] [نظیر سخن یهود را بر زبان می‌آوری!] ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ ؛[2] [یهود می‌گوید: دست خدا بسته است!].

بالجمله، مقالهٔ متکلِّم خراسانی را ـ که عین مقالهٔ فلسفه بود ـ حضرت فرمود عینِ مقاله یهود است.

نقل کردیم از شرح اصول کافی که ملاصدرا فرمود: اگر مراد یهود این بُوَد که اساس فلسفه است، حق گفتند.[3] ﴿ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّي إِلاَّ أَن يُهْدَى ﴾ ؛[4] [آیا کسی که سوی حق هدایت می‌کند شایسته پیروی است یا آن که راه حق را نمی‌داند مگر آنکه به او بنمایانند؟!].

خاتمه

اگر کسی بگوید خداوند متعال به وقوع فعل و خصوصیات ـ به طوری که بالأخره صورت وقوع خارجی می‌یابد ـ عالم است یا نه؟ اگر عالم نیست، تعالی الله عن ذلك؛ و اگر عالم است پس بالأخره واقع شود، وگرنه علم خدا جهل بُوَد.

جواب این است که: محل کلام و سخن با فلاسفه در وقوع و عدم وقوع نیست. بدیهی است خدا عالم است و مطابق با علم خدا امور واقع خواهد شد، بلکه مورد اختلاف و سخن این است:

امور در عالَم کُلاً و طُراً به نحو اسباب و علل تکوینی، غیر قابل تخلُّف و تغییر و تبدیل و زوال و فناست و خداوند متعال از کار مانده و دست بسته است؟! یا تمام

---

۱. توحید صدوق، ص ۴۴۴، حدیث ۱ (باب ۶۶)؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۹۶، حدیث ۲ با اندکی تفاوت.
۲. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۶۴.
۳. نگاه کنید به، ص ۳۹۷.
۴. سورهٔ یونس (۱۰)، آیهٔ ۳۵.

امور بر طبق مقتضیات خلق شده، و در هر آنی برای ذاتِ مقدس ربوبی قدرتِ تامّهٔ کامله بر ایجاد و افنا و خراب و تغییر و تبدیل می‌باشد؟! چنانچه «بَدْء» برای افعالِ ذات مقدس بوده، بدا هم هست؛ **«کل آنِ هو فی شأن و لایَشْغَلُه شأنٌ عن شأن و هو علی کُلّ شیء قدیر»**. [هر آنی خدا در کاری است و هیچ کاری او را از کار دیگر باز نمی‌دارد، و او بر هرچیزی تواناست].

خدا می‌داند افعالی از بندگان به قدرت و اختیار ـ از معصیت و اطاعت و ظلم و احسان ـ در عالم واقع می‌شود و می‌داند (به موجب عدل) جزای معصیت و اطاعت، بلا[1] و سلامت و قحط و رخا ایجاد و نازل می‌کند، یا (به موجبِ فضل) رفع بلا می‌فرماید.

این است مدعای قرآن! این کجا [سازگاری دارد] با اینکه[2] [گویند:] خدا عالم است که البته و لابد، امور چنانکه مُقَدَّر بُوَد می‌شود و تغییر و تبدیل و فنا و زوال محال است و خدا قدرت بر تغییر و تبدیل و ایجاد و خلقت تازه ندارد و استناد بدا[3] ـ حتی شرور ـ به واسطهٔ انتهای علل است به خدا، و امر و نهی و فعل و ایجاد و اظهارِ قدرتی نیست.

فی الکافی مسنداً [عن ابن أبی یَعفور] قال:

> **سَمِعْتُ أبا عبدالله ﷺ یقول: قال الله ـ عزّوجلّ ـ إنّ العبدَ من عَبیدِیَ المُؤمنین لَیُذنِبُ الذَّنْبَ الْعَظیم مِمّا یَسْتَوجِبُ بِهِ عُقُوبتی فی الدُّنیا والآخرة فَأنظُرُ له فیما فیه صلاحُهُ فی آخِرَتِهِ فَأعَجّلُ لَه العُقوبةَ علیه فی الدُّنیا لأجازِیَه بذلك الذَّنبِ وَ أقَدّرُ عُقُوبةَ ذلك الذَّنْبِ وَ أقضِیه وَ أترُکُهُ علیه مَوقوفاً غیرَ مُمْضًى وَلِی فی إمضائه المَشِیَّةُ و ما یَعْلَمُ عبدی به، فَأتَرَدَّدُ فی ذلك مِراراً عَلى إمضائِهِ ثُمَّ أمسِكُ عنه فَلاأمضِیه کراهةً**

---

۱. در متن «وبلا» آمده است.

۲. در متن «یا اینکه» است.

۳. در متن چنین آمده، لکن «بلا» مناسب‌تر است.

لِمَساءَتِهِ و حیداً عن إدخالِ المَکروه علیه فَأتَطَوَّلُ علیه بالعفو عنه والصَّفح، مَحَبَّةً لِمُکافاته لِکثیر نَوافِلِه الَّتی یَتَقَرَّبُ بها إلَیَّ فی لیله وَنَهاره فَأصْرِفُ ذلك البَلاءَ عنه وَ قَد قَدَّرتُهُ وَ قَضَیْتُه وَ تَرکتُهُ موقوفاً وَلِیْ في إمضائه المَشِیَئةُ، ثُمَّ اَکْتُبُ له عظیمَ أجْرِ نُزُولِ ذلك البَلاء وَأدَّخِرُهُ وَ اُوَفِّرُ له أجْرَه و لَمْ یَشْعُر به و لَم‌یَصِل إلیه أذاهُ و أنَا اللهُ الکریمُ الرَؤُفُ الرَّحیم.[1]

[ابن ابی یعفور می‌گوید: شنیدم امام صادق علیه‌السلام می‌فرمود:
خدای بزرگ می‌فرماید: بنده‌ای از بندگانم که از مؤمنان است به گناهی بزرگ دست می‌یازد که سزاوار کیفرم در دنیا و یا در آخرت می‌شود، به صلاح آخرتی‌اش می‌نگرم و عقوبت دنیایی‌اش را پیش می‌اندازم تا بدان گناه کیفرش کنم؛ کیفر آن گناه را مُقَدَّر می‌سازم و از قضای خویش می‌گذرانم و موقوف رها می‌کنم بی‌آنکه امضا کنم، و امضای آن منوط به مشیئتِ من است.
بنده‌ام به آن ناآگاه است! بارها در امضای آن مُرَدَّد می‌شوم، سپس آن عقوبت را نگه می‌دارم و بدان جهت که ناخوشایندِ اوست امضا نمی‌کنم تا او را مکروهی در نیاید، پس با عفو و گذشت بر او منّت می‌نهم؛ زیرا دوست می‌دارم که با نافله‌های بسیارش در روز و شب آن را جبران سازم، پس بلایی را که به قضا و قدرم رسید و امضای آن را به خواستِ خود موقوف کردم، از او باز می‌گردانم و آن‌گاه پاداش بزرگ نزولِ آن بلا را برایش می‌نویسم و برایش ذخیره می‌سازم و بر اجرِ آن می‌افزایم درحالی‌که آن بنده از این کار بی‌خبر است و آزار بلا به او نرسیده است!
و منم خدای کریم و رئوف و مهربان!].

فرع چهارم: مبحث جبر و تفویض

یکی از مسائل و علوم ممتازهٔ قرآن مجید از فلسفه و عرفان اختراعی، مسئلهٔ نفی

---

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۴۹، حدیث ۱.

جبر و تفویض و اثبات بین الأمرین است و احدی از علمای فلسفه و عرفان به این طریق مشی نفرموده و کلاً قائل به جبر و یا تفویض شده‌اند.

باید دانست که لفظ قضا و قدر در روایات مبارکات و لسان علمای اعلام، بلکه مطلق واردین در مقام بحث به دو معنا مورد بحث واقع شده، گرچه مرجع و منشأ اشکال در هر دو مورد یکی است.

اول: قضا و قدر نسبت به سرنوشت بشر (از قبیل ارزاق و آجال و صحت و مرض و عزت و ذلّت و غنی و فقر و امثال آنها) که آیا همه به قضا و قدر الهی است؟ و قدرت و سعی بشر مدخلیتی در حصول این امور ندارد؟ یا تنها بسته به سعی و کوشش بشر است؟ و اگر فعل خداست آیا به طور حتم است؟ و یا افعال بشر مدخلیت در آنها دارد؟

دوم: قضا و قَدَر در افعال بشر و بندگان؛ یعنی آیا فعل صادر از عبد به اراده و قضا و قَدَر الهی است؟ یا به قدرت و اختیار عبد است؟

قضا و قدر، به هر دو معنی مورد بحث بین انبیا و فلاسفه است.

دسته‌ای از علمای بشر گویند: تمامِ امور مستند است به «مبدأ» بالوجوب و تغییرپذیر نیست. این، قولِ فلاسفهٔ الهی است.

دسته‌ای دیگر می‌گویند:

فقط به اختیار و جدیت و کوشش خود انسان است. این قول معتزله یک دسته قلیلی از متکلمین مُفَوِّضَه اسلام است[1] که گویند: خدا خلقتِ عالم و آدم و اسباب فرموده

---

۱. در کتاب‌های فِرَق و مذاهب، اصطلاح مفوّضه یا قدریّه را به دو گروه اطلاق کرده‌اند:

یکی معتزله و دیگری اسلافِ معتزله که نخستین آنها غیلان دمشقی رهبر قدریّهٔ شام و معبد جهنی پیشوای قدریّهٔ بصره شمرده شده است، ولی شواهدی این نظر را تأیید می‌کند که قدریّهٔ نخستین، تنها مخالف جبر بودند و نه منکر هرگونه قضا و قدر الهی؛ و امّا گروه معتزله، معمولاً در بحث جبر و تفویض هم‌رأی امامیه معرفی می‌شوند، علامهٔ حلّی در انوارالملکوت، ص ۱۱۰ می‌فرماید: اتفقت الإمامیة و المعتزلة کافة علی أن العبد فاعل لتصرفاته.

ولی اگر ملاک تفویض، عجز و عدم قدرت خدا نسبت به افعال انسان باشد می‌توان گفت بسیاری از معتزله با

←

سپس خود را مُنْعَزِل از سلطنت کرده، و امور را به بشر تفویض فرمود؛ بشر بـه هـر مقدار کوشش و سعی کند به نتایج بیشتر رسد و هرکه سستی ورزد محروم ماند.

دهریین ـ که انکار مبدأ و معاد کرده و معتقد به شرایع نیستند ـ چنین گویند: عللی و اسبابی در عالم مشاهده می‌کنیم و انسان را دارای قوا و آلاتی می‌بینیم و خدایی که مِلِّیُّون و فلاسفه می‌گویند نمی‌فهمیم! همین مقدار می‌فهمیم که بشر با این قوایی که داراست ـ و با این اسبابی که موجود است در عالَم ـ می‌تواند نتایجی بگیرد؛ هر مقدار بیشتر سعی و جدیت کند، نتیجهٔ بیشتر حاصل نماید.

این مقالات، مخالف با قرآن مجید و سنتِ سیدالمرسلین ﷺ، بلکه خلافِ تـمام ملل و انبیا علیهم‌السلام است. مقصود از بعثت انبیا (خصوص، حضرتِ ختمی مرتبت ﷺ) و از قرآن، ابطالِ این اقوال و توهُّمات، و هدایت به طریق مستقیم و مستوی ـ بـدون افراط و تفریط ـ است.

و اساس این توهُّمات، قواعدی چند است راجع به توحید و صفات جمال و کمال و جلال ـ که مبنای اقوال حکما است ـ بیاناتِ طبیعین از فلاسفه، بر اساسِ انکار مبدأ است.

اصل مقصود در این رساله این است که مختار و بیانات قرآن از گفته‌های دیگران تمیز داده شود.

خلاصهٔ مختار قرآن مجید در موضوع قضا و قدر ـ در مورد اول ـ این است که:

کُلّیهٔ امور (از آجال و اَرزاق و غیره) به فعل خداوند مجید است نه به نحوِ ایجاب و علیت، بلکه به مَشیّت و اراده و اختیار؛ و افعال تکلیفیه بشرهم مدخلیت دارد بـه نحو اقتضا؛ یعنی ذات مبدأ متعال چون رحیم و رحمان و قَهّار و توانا است، تـبدیل

← امامیه مخالفند و از مفوّضه هستند؛ زیرا معتقدند که خداوند، خود بر چیزی که انسان را بر آن قادر ساخته قدرت ندارد و محال است که مقدور واحد برای دو قادر باشد، اگرچه برخی از آنها عقیده دارند بر جـنس آن مقدور قادر است. (نگاه کنید به، الملل و النحل شهرستانی، جلد۱، باب ۱ و ۲؛ مقالات الاسلامیین اشعری، جلد۱، ص ۲۵۱ و جلد۲، ص ۲۰۵؛ آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ص ۴۴؛ حکـمت و انـدیشهٔ دیـنی، ص ۳۰۸، اثر دکتر رضا برنجکار و نیز رجوع کنید به ص ۴۳۷ از همین کتاب).

و تغییر و ایجاد و اعدام می‌فرماید و افعالِ تکلیفیه بشر موجب ثواب و عقاب و جزا در دنیا و آخرت می‌شود.

چه بسیار افعال انسان باعث تغییر و تبدیل است؛ مانند اینکه احسان به یتیم باعث گردد که خداوندِ با عزت، فاعلش را عزیز گرداند یا ظلم به یتیم و بی‌چاره، موجب شود قهرِ خدا شامل، و فاعلش ذلیل گردد؛ چه بسیار افعال بشر موجب نزول بلا در عالَم و موجب هلاکت جمع زیادی شده، به این معنی در روایات تصریح شده [است].

قال [الرضا عليه‌السلام]:

تَدْری ما التَّقْدِير؟ قلت: لا. قال: هو وَضعُ الحدود مِنَ الآجال و الأرزاق و البَقاء و الفناء.[1]

قضا و قَدَر به این معنا،[2] در صدر اسلام بین مسلمین محل خلاف نبوده، بلکه از مُسلَّمات اسلام بوده است و در عصر خلفا شُبَهاتی از جهتِ انتشار فلسفه ـ که ناشی از سیاست بود ـ پیدا شد.

عن الخصال مسنداً عن عليٍّ عليه‌السلام[3] قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله:

لايُؤمِن عبدٌ حَتّى يُؤمِن بأربعة: حَتّى يَشْهَد أن لا إله إلاّ اللهُ وَحْدَه لاشَريكَ له، و أنّي رسولُ الله بَعَثَني بالحقّ، و حَتّى يُؤمِن بالبَعْثِ بَعدَ الموت و حَتّى يُؤمِن بالقَدَر.[4]

[پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: هیچ بنده‌ای ایمان (واقعی) ندارد مگر اینکه چهار چیز را باور کند:

۱. گواهی دهد که خدایی جز «الله» نیست، او یگانه است و شریکی ندارد.

---

۱. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۷، حدیث ۴۹.

۲. یعنی اینکه قضا و قدر در کلیه امور هست، و افعال بشر در این امور مدخلیت اقتضائی دارد.

۳. در متن «عن أبی جعفر عليه‌السلام» ضبط شده است.

۴. خصال شیخ صدوق، ص ۱۹۸، حدیث ۸؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۸۷، حدیث ۲.

۲. شهادت دهد که من فرستادهٔ خدایم و او مرا به حق فرستاده است.
۳. به زنده شدن پس از مرگ، مؤمن باشد.
۴. قَدَر را باور کند].

عنه أیضاً مُسنَداً عن علی بن الحسین علیه‌السلام قال: قال رسولُ الله صلی‌الله‌علیه‌وآله:

سِتَّةٌ لَعَنهُم الله و کُلُّ نَبی مُجاب إلی أن قال:
و المُکذِّب بِقَدَر الله.[۱]

[رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود: شش گروه از آدمیان را خدا و هر پیامبر مستجاب الدعوه لعن کرده است... (یک گروه از آنان کسانی‌اند که) قَدَرِ خدا را تکذیب می‌کنند].

عن الخصال مُسنداً عن أبی الحسن الأول علیه‌السلام قال:

لا یَکونُ شیءٌ فی السَّماوات و الأرض إلاّ بِسَبعة: بِقضاء و قَدَر و إرادة و مَشیئة و کتاب و أجَل و إذن؛ فَمَن قال غَیر هذا،[۲] فَقَد کَذَب عَلی الله [أ]و رَدَّ عَلی الله عزّوجلّ.[۳]

[از امام ابا الحسن اول علیه‌السلام روایت شده که فرمود: هیچ چیز در آسمان‌ها و زمین پدید نمی‌آید مگر به وسیلهٔ هفت امر: قضا، قدر، اراده، مشیت، کتاب، اَجَل و اِذن خدا؛ پس هرکه جز این را بگوید بر خدا دروغ بسته است یا خدای بزرگ را ردّ کرده است].

این روایات در قضا و قَدَر به معنی اول است.[۴]

---

۱. خصال صدوق، ص ۳۳۸، حدیث ۴۱؛ بحارالأنوار، ج ۴۴، ص ۳۰۰، حدیث ۶؛ مانند این خبر با تفاوت کمی به سندهای متعدد در بحارالأنوار، ج ۵، ص ۸۷ و ۸۸ نیز آمده است.
۲. در «اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۹، حدیث ۲» آمده است: فَمَن زَعَم غَیر هذا... أو رَدَّ....
۳. خصال صدوق، ص ۳۵۹، حدیث ۴۶؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۸۸، حدیث ۷.
۴. یعنی قضا و قدر نسبت به سرنوشت بشر از: آجال، ارزاق، صحت، مرض و... که در ابتدای بحث ذکر شد.

معنای دوم قضا و قدر

و اما به معنی دوم که: آیا افعالِ بندگان بـه ذات مـقدس ربـوبی اسـتناد دارد و یـا تفویض به آنان شده یا هر دو باطل است، بین مسلمین مورد بحث بوده و هر طایفه متمسک به آیات و روایات متشابه می‌شدند؛ و علمای متکلمین ـکه اشاعره و معتزله باشند ـ بر خلاف یک دیگر قیام کرده دسته‌ای متابعت از فلاسفه کرده‌اند، و دسته‌ای دیگر با آنان مخالفت نمودند.

از شارح مقاصد نقل شده است:

قالتِ المُعتزلة: القَدريّةُ هُم القـائلون بأنَّ الخَـيرَ و الشَّـر كُـلَّه مِـنَ الله وبتقديره.[1]

و عن تفسير علی بن ابراهيم القمی:

إنَّ المُعتزلةَ قالوا: نَحن نَخلُقُ أفعالَنا و لَيس لله فـيها صُـنعٌ و لامَشـيّةٌ ولاإرادةٌ و يَكون ما شاءَ ابليس و لايَكونُ ما شاء الله؛[2]

[معتزله گویند: ما خالق کارهامان هستیم و خدا در اَفعال ما هیچ نقشی (نـه صُنع و نه مشیت و نه اِراده) ندارد و (بسا) آنچه ابـلیس مـی‌خواهـد تـحقُّق می‌یابد و آنچه خدا خواسته پدید نمی‌آید].

معتزله گفته‌اند: افعال، به قدرت و اختیار بندگان است و مربوط به ذات مـقدس ربوبی نیست و قدریّه ـبه متابعت فلاسفه یونان ـگفته‌اند: افعال، مستند به مبدأ است و ناچار صادر خواهد شد.

و این مذهب، بسیار قدیم است؛ چنانچه قرآن مقالهٔ کفار را نقل می‌فرماید:

﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن

---

۱. شرح المقاصد فی علم الکلام (تفتازانی)، ج ۲، ص ۱۴۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۶.

۲. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۶.

شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ ؛[1]

زود است کسانی که مشرک هستند بگویند: اگر خدا خواسته بود ما و پدران ما شرک نمی‌آوردیم و هیچ چیزی را حرام نمی‌کردیم! این چنین تکذیب کردند کسانی که پیش از آنها بودند تا اینکه عذاب ما را چشیدند بگو (ای محمد) آیا در آنچه می‌گویید علم دارید؟! پس بیاورید (بیان کنید) برای ما! پیروی نمی‌کنید مگر گمان را! نیست جز آنکه به ظن و گمان عمل می‌کنید بگو (ای محمد) از برای خدا حجت و برهانِ کافی و رساننده است، و اگر بخواهد به قدرت کاملهٔ خود شماها را مجبور به هدایت خواهد کرد.

اساسِ قرآن مجید و روایات صادره از عالمین به علم قرآن، به خلاف هر دو طایفه می‌باشد؛ نه امور جبراً مستند به خدا است و نه تفویض به خلق [شده] و خدا مُنعَزل از سلطنت است ـ تعالی عن ذلك ـ بلکه بین اَمْرَین است؛ لذا کلمهٔ جامعه ـ که از معدن وحی صادر شده ـ [گویاست به اینکه:] لاجَبرَ و لاتَفویضَ بل أمرٌ بَین الأمرَین.[2]

سُئِلَ أميرالمؤمنين عليه السلام عَن القضاء و القَدَر؟ فقال عليه السلام:

لاتَقُولُوا وَكَلَهُم اللهُ إلى أنفُسِهم فَتُوَهِّنُوه و لاتَقُولُوا أجْبَرَهُم عَلَى المَعاصی فَتُظَلِّمُوه؛[3]

[از امیرالمؤمنین عليه السلام دربارهٔ قضا و قدر سؤال شد، فرمود: نگویید خدا مردم را به خودشان واگذاشت که این سخن، توهین (و نسبت دادن ضعف و سستی) به

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۴۸ ـ ۱۴۹.

۲. عیون أخبارالرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴، حدیث ۱۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱، حدیث ۱۸؛ علامه سید عبدالله شبّر در مصابیح الأنوار، ج ۱، ص ۱۲۴ می‌گوید: این حدیث به سندهای معتبر و متعدد نقل شده و قریب به تواتر است و صدور آن از اهل‌بیت عليهم السلام قطعی می‌باشد.

۳. احتجاج طبرسی، ص ۲۰۹؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۹۵، حدیث ۱۶.

خداست؛ و نگویید خدا مردم را به معاصی و گناهان واداشت که این، نسبتِ ظلم به خدا می‌باشد].

فی التفسیر عن أمیرالمؤمنین علیه السلام قال:

إنَّ أرواحَ القَدریّة یُعرضُون عَلی النّار غُدوّاً و عَشیّاً حَتّی تَقُومَ السَّاعةُ فإذا قامت السَّاعةُ عُذِّبُوا مَع أهل النارِ بألوانِ العَذاب فَیَقُولُون یا ربَّنا عَذَّبْتَنا خاصَّةً و تُعَذِّبُنا عامَّةً فَیُرَدُّ عَلیهِم: ﴿ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ * إِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾؛[۱-۲]

فرمود: عرضه داشته می‌شوند اَرواح قدریه بر آتش ـ صبح و شام ـ تا روز قیامت و در قیامت هم با اهل آتش عذاب شوند به اقسام عذاب، پس می‌گویند: پروردگارا، ما را تنها عذاب فرمودی و اکنون با دیگران عذاب می‌کنی؟! سپس خطاب رَدّ بـه آنـها رسد که: «عذاب جهنم را بچشید، به درستی که هرچیزی را به قدر خلق کرده‌ایم».

تنبیـــه

قَدریَّه در روایات هم اطلاق به جـبریَّه شـده (چـنانچه از شـارح المـقاصد نـقل کردیم) و هم اطلاق بر مُفوِّضه شده، وجه اطلاق قدریه بر مُفوِّضه این است:

در صدر اسلام، مراد از قَدریّه «جبریه» بود و مسلم بود که به لسان پیغمبر صلی الله علیه و آله لَعْن شده بودند؛ «**القدریةُ مَجوس هذه الأمّة**»[۳] ولی خلفای عباسی (که تـابعین اشـاعره و فلاسفه بودند و افعال زشت و قبیح زیاد داشتند) سیاستشان چنین اقتضا کرد که قَدَریّه را ـ که مسلّم لَعْن و طرد شده ـ اطلاق بر مُفوِّضه نمایند.

---

۱. سورهٔ قمر (۵۴)، آیهٔ ۴۸ـ۴۹.

۲. ثواب الأعمال، ص ۲۱۲؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۸، حدیث ۵۰.

۳. الملل و النـحل (شـهرستانی)، ج ۱، ص ۴۹؛ بـحارالأنـوار، ج ۵، ص ۶؛ در تـوحید صـدوق (: ص ۳۸۲، حدیث ۲۹)؛ این حدیث از امام صادق علیه السلام روایت شده است.

تذکّر

شارع مقدس اسلام از دخول در مسئله قضا و قدر نهی شدید فرمود (چنانچه در ذکر روایات، اشاره به آن می‌شود) و مراد از قضا و قدری که نهی شده به معنای اعم است ـ که بیان کردیم ـ بدیهی است جهت نهی این است که دُخول [در این امر] و بحث در قضا و قدر موجبِ تشکیک و وساوس و کفر و زَنْدَقَه است؛ زیراکه تحقیق در این باب، متوقف بر معرفتِ فعل و اوصافِ ذات [می‌باشد] و همچنین محتاج است به معرفتِ روح و علم و حیات و قدرت و کیفیت مخلوقیت و قیومیت ذات مبدأ؛ بالأخره محتاج به معرفت کامل در تمام یا اغلب مسائل است و چون معرفت و احاطه به تمام [اینها] ممکن نیست موجب تشکیک و ضلالت گردد؛ زیراکه واضح است که شناسایی تمام حقایق از حیطهٔ عقل خارج است، ذات و صفات خداوند مفهوم و معقول نشود. فقط راه، منحصر به معرفت فطری است (که تفصیل آن در تذکر به توحید فطری گذشت).

نهی شارع مقدس از ورود در این مقام، تنبیه[1] به حکم عقل و نگه‌داری بشر است بر «فطرتِ اولیه» و فطرت اولیه، نفی جبر در اَفعال است که تعبیر فرموده‌اند به ابتلا و اختیار و استطاعت.

اگر انسان قطع نظر از وسوسه‌ها و شُبَهات کرده و به فطرتِ اولیه رجوع کند، می‌یابد که در یک قسمت از افعال مختار و دارای رأی و قدرت است؛ و در عین حال می‌یابد مستقل در ذات و کمال ذاتِ خود نیست، بلکه محتاج است.

بالأخره شارع مقدس اسلام به دو امر تنبیه فرموده:

اوّل آنکه نهی از ورود در بحثِ قضا و قدر فرمود، و به همین مطلب تنبیه فرموده که «فطرت» حاکم است که نه جبر است و نه تفویض؛ و به این تنبیه، شُبَهاتِ جبر و تفویض را ابطال کرده [است].

---

۱. در متن «و تنبیه» ضبط شده است.

[دوّم آنکه:] بحث و فحص در قضا و قَدَر ـ بالأخره ـ مُنجر به تفکُّر در ذاتِ مقدس می‌شود و حرام است، فرمود:

مَن تَفكَّر فى ذاتِ الله تَزنْدَقَ؛[1]

[هرکه در ذاتِ خدا بیندیشد، بی‌دین می‌گردد].

و فرمود:

بَحْرٌ عَميقٌ فَلاتَلِجْه، طَريقٌ مُظلمٌ فَلاتَسلُكْه، سِرُّ الله فَلاتُكلِّفْه.[2]

[قَدَر دریایی است ژرف به آن درنیا، راهی است تاریک آن را مپیما، سرِّ خداست خود را به زحمت مینداز (که در نتوانی یافت)].

این نهی، ابقا به فطرتِ اولیه توحید و عبودیت و فقر است؛ و این، عینِ رساندن به معارف حقّه الهیه می‌باشد، پس ورود ائمه هدی علیهم‌السلام و بزرگان دین ـ در این موضوع ـ از چه نظر است؟

می‌گوییم: چون بالأخره انسان به واسطهٔ نافرمانی از فطرت و عقل و از پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله داخل این بحث شده، ائمه هدی علیهم‌السلام ـ مطابق با قرآن مجید ـ ابطالِ باطل فرموده، بشر را رجوع به فطرت داده‌اند.

بدیهی است واضح‌ترین و بهترین براهین، فطرت است ـ که برخلاف فطرت نتوان گفت ـ و فاصل بین حق و باطل فطرت است، مُمیِّز صادق و کاذب، احکامِ اولیه فطریه است و رافعِ اختلاف، وجدان است؛ لذا فرمود: به دین فطری مبعوث شدم[3] ﴿ **فِطْرَتَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا** ﴾؛[4] [فطرتی که خدا مردم را بر آن سرشت].

---

۱. عیون الحکم و المواعظ، ص ۴۵۶.

۲. توحید صدوق، ص ۳۶۵، حدیث ۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۰، حدیث ۳۵.

۳. «بُعِثت بالحنيفيةُ السمحة السهلة» (نهاية ابن اثير، ج ۱، ص ۴۰۷، حنف) حنیفیّه در روایات به فطرت، اسلام، شناخت خداوند متعال تفسیر شده است. نگاه کنید به، بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۷۶، حدیث ۱ و ص ۲۷۹، حدیث ۱۱ و ۱۲ و ص ۲۸۱، حدیث ۲۱.

۴. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۳۰.

بر هر عاقلی واضح و روشن است اگر بشر را به فطرت اولیهٔ الهیه گذاشته بودند، اختلاف در عالَم نمی‌شد، تکذیب انبیا ﷺ و عصیان خالق نمی‌گردید، هیچ وقت حق مُؤخَّر از باطل نمی‌شد، هیچ عاقلی تشکیک نمی‌کرد در اینکه عالم بـه عـلم قـرآن و رسول، علی ﷺ است یا غیر [آن حضرت] هیچ با شعوری راضی نمی‌شد ظلمت را بر نور مُقدَّم دارد و عالَم را تیره و تاریک کند.

اِبطال شبهات در قضا و قدر ـ به معنای اول ـ در عـهدهٔ مسـائل گـذشته و تـوحیدِ فطری و حدوثِ عالَم و مسئلهٔ بدا است، و اکنون غرضِ ما ابطالِ شُبَهات در افعال بشر و قضا و قَدَر در افعال است. کلام در این موضوع، در دو مقام است:

[اول:] کلام در ابطال جبر

برای توضیحِ شبهات ـ به طور مقدمه ـ می‌گوییم:

۱. فعل انسان عاقل باید مقرون به دواعی عُقلائیه ـ یعنی به جهت وصول به غایات و فواید و ثمرات مترتبه بر فعل ـ باشد؛ مانند حرکت برای رفتن بـه مـنزل دوست و ملاقات [با او] و یا رفتن و نشستن در بازار برای تحصیل مال، یا حضور نـزد مـعلم برای تحصیل علم.

و دواعی انسان بر دو نوع است: خیر مطلق یا شر مطلق؛ یعنی در حاقِّ واقع یا خیر و یا شر است؛ مانند احسان و ظلم؛ یا خوب و بدِ بالنسبه، مانند امور عادیه.

و اگر فعلِ فاعل مقرون به دواعی نباشد فعلِ عَبَث خواهد بود و این فعل از شخص حکیم سر نزند و لکن بدیهی است که دواعی و غایات، دخلی در فاعلیتِ فاعل ندارند که ذاتِ فاعل در فاعلیت و علیت ناقص باشد و به دواعی و غایات، تامّ در فاعلیت و علیّت گردد؛ زیراکه وجدان می‌کنیم آنچه راکه فاعل احتیاج در فعل دارد علم و توانایی و اسباب فعل است، پس اگر توانا بود که ارادهٔ فعل نماید فعل از او صادر گردد.

بلی اگر د[و]اعی و غایات منظور نباشد فعل لغو و عبث یا جزاف خواهد بود.

علاوه، واضح است که غایات به وجود خارجی مؤخَّر از فعل است (یعنی لقای

دوست و وصول به محبوب پس از فعل است) پس نتواند مدخلیت در فاعلیت فاعل داشته باشد. و آنچه گویند که: غایات مُؤخَّرند از فعل به «وجود» و مُقدَّمانـد بـه «ماهیت» و معلول از جهتِ ماهیت، علتِ علیّتِ فاعل است،[۱] معنی و حقیقتی ندارد مگر آنکه غایات، به وجودِ علمی علت علیتِ فاعل باشند؛ و رجوع این کلام به این است که علم فاعل به وجود غایات، موجبِ[۲] تمامیت علت است؛ و این، همان معنی «فاعل بالعنایه» است (که مکرر در مسائل گذشته بیان کردیم و در مقدمه بعد هم اشاره می‌کنیم).

۲. غایات فعل اگر چند امر شد، واضح است [که] یا تمام ـ به نحو اجتماع ـ یک غایت و ثمره هستند یا هر یک مترتب بر دیگری و بالأخره منتهی به یک امر گردند؛ مانند حرکت به سوی مُعلِّم برای تحصیل علم، یا به طرفِ بازار بـرای کسبِ معاش برای زن و فرزند و راحتی و تعیُّش، یا برای ریاست و آقایی، یا برای رضای الهی.

و ممکن است در فعل دو نتیجه، در عرض هم، منظور باشند به این معنی که: هر یک به تنهایی کافی باشد در صدور فعل عقلائی، لکن چون محتاج الیه و منظور، وصول به هر دو است، هر دو غایت، منظور در فعل باشند؛ مانند ملاقاتِ کسی برای تحصیل مال و علم، به‌طوری که هر یک ـ به تنهایی ـ کافی در داعی باشد.

۳. فعل شخصِ عاقل ـ که محل کلام است ـ باید منتهی به اراده و فعل ارادی باشد، و فعل ارادی یا مستند به ارادهٔ خودِ فاعل است یا به سبب ارادهٔ غیرِ فاعل صادر شود؛ مانند اینکه شخصی اراده کند حرکت شخص دیگر را و آن شخص، حرکت کند یا ایجاد اراده در فاعل کند. در هر سه صورت، فعل ارادی است.

و ظاهراً چنین نماید که فاعل در همهٔ اقسام، همان مباشر است و لکن در صورت دوم و سوم، فاعل، کسی است که اراده فعل دیگری را کرده یا ایجاد اراده در غیر نموده

---

۱. خواجه نصیرالدین طوسی ﷺ در تجرید می‌گوید: «و الغایة علّة بماهیّتها لعلّیّة العلّة الفاعليّة، معلولة فی وجودها للمعلول» (کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد، ص ۱۲۹).

۲. در متن «و موجب» ضبط شده است.

و مباشر، مُضطرّ به صورتِ اختیار است؛ و در زیادی و کمیِ واسطه، فرق نمی‌کند.

۴. چنان‌که گفتیم، فعل ارادی انسان عاقلِ حکیم، باید از روی نظر به غایات و ثمرات باشد. مراد از غایات، نتایج و ثمراتی است که بر افعال مترتب است؛ مانند ملاقاتِ دوست که بر حرکت مترتّب می‌شود. بدیهی است علم و ادراک و شعور به آن لازم است وگرنه، فعل طبیعی ـ یا فعل غیرمباشر ـ باشد که فاعل مُباشر، عالم به غایت و ثمرهٔ فعل نیست.

افعالی که در مبحث جبر و تفویض مورد نظر است، افعالِ ارادی است که از روی اختیار ـ بدون اضطرار یا اجبار ـ از شخص صادر گردد.

پس محل کلام در حقیقت این است که: آیا ممکن است برای بشر افعالی باشد ارادی و اختیاری که منتهی به ذاتِ او گردد و مستند به غیر نباشد؟ یا اینکه کلیهٔ افعال بشر باید مستند به ارادهٔ غیر باشد؟ یا دواعی فعل مستند به علل و بالأخره مستند به علةُ العلل [اند] و در نتیجه، همهٔ افعال به‌طور ایجاب و لزوم صادر گردند؟

حال که مورد بحث واضح شد، ما اول یک فعل از افعال انسان را شرح می‌دهیم [تا] ببینیم صدور فعل برحسب وجدان به‌طور لزوم و وجوب است یا به اختیار، سپس شبهات جبر را بیان می‌کنیم.

یک فعل از افعال بشر ـ که همه می‌فهیم ـ حرکت یا مسافرت به محلی برای ملاقات دوست است. شکی نیست که فعل برای فاعل باید معلوم و مقدور باشد، اگر چنین نباشد فعل اختیاریِ ارادي نیست. پس از اینکه فعل معلوم و مقدور گردید، ملاقات دوست یا غایتِ بالذات است (یعنی خودش غایت و مطلوب است) یا امر دیگری ـ مانند طلب علم یا مال ـ از او منظور است.

در صورت دوم، غایت در حقیقتْ تحصیلِ علم یا مال خواهد بود. پس از آنکه غایت و نتیجه فعل معلوم شد البته یا میل و شوق برای وصول به آن غایت هست یا نیست و یا کراهت و بی‌میلی است؛ و در صورتِ اول، میل یا به مقداری است که سلب قدرت بر ترک حاصل شود (که تعبیر از این شوقِ مُفرط به عشق شده) یا به این حد و مقدار نیست.

بدیهی است که شوق و میل، عینِ اراده نیست؛ لذا می‌بینیم گاهی شـوق هست و اراده نیست و گاهی شوق نیست، بلکه با کراهت ارادهٔ فعل هست.

پس از تمامِ این مقدمات [می‌گوییم:] اراده، امری است که از نفس صـادر شـود برای حرکت و ایجادِ فعل. فقط در صورتی که شوق به سرحدِ کمال و عشق بـرسد، گویند اختیار از دست رفت و این فعل اختیاری نیست؛ لذا اگر چنین فعلی از کسی صادر شود و تقصیری در مقدمات آن نکرده باشد، موجب مدح و ذمی نیست.

در باقی صُوَر ـ پس از تمام بودنِ مقدمات ـ می‌بینیم که فعل از تحت اختیار خارج نیست و می‌توان ایجاد یا ترک نمود، «بدا»[۱] در این مرحله است و تردید در این مرتبه می‌باشد و این فعل، اختیاری است؛ یعنی از روی علم و قدرت تامه بر فعل و ترک، به داعی عُقلایی صادر شده است و فعل، مستند به ذاتِ فاعل است.

و اگر شبهه در چنین فعلی شود، برخلافِ وجدان و بر اساس قول فلاسفه است که گویند: «**الشیءُ ما لَم یَجِب لَم یُوجَد**»، «**المعلولُ لا یَنْفَکُّ عَن عِلَّتِه التَّامَّة**».[۲]

بیان شُبهه یا برهان جبر

اراده یا واجب الصدور است یا [صدور آن] ممکن [می‌باشد] اگر [صدور اراده] واجب است لابد منتهی است به واجب بالذات و علت تامّه، اگر ممکن است (یعنی صدور و لاصدور آن از فاعل یکسان است) فعل یا ترک، محتاج بـه مُـرجِّـح است؛ و مُرجِّحِ اراده ـ که داعی یا غیر آن باشد ـ اگر واجب است فهو المطلوب و اگر ممکن است در آن، نقلِ کلام شود و اشکال عود کند.

---

۱. مقصود حدوث و ظهور اراده و تغییر در انتخاب است. (س).

۲. جریان این دو قاعده در علل ارادی و اختیاری جای سخن و مناقشه است؛ زیرا معنای اخـتیاری بـودن ایـن است که وجوبی در کار نیست، و نفس تامیّت در فاعلیت و عدم احتیاج به غیر، در ایجاد فعل کافی است.
به عبارت دیگر: فعل بعد از انتخاب، وجوب می‌یابد و قبل از انتخاب وجوبی برای فعل نمی‌باشد؛ و از آنجا که انتخاب از اختیار نشئت می‌گیرد وجوبِ یک طرف، خُلف است. (س).

بالنتیجه، افعال بشر چون از امورِ ممکنه است ناچار منتهی شود به واجب بالذات و إلّا صدور فعل محال است.

و باید متوجه بود که شبهۀ جبر با شبهۀ قِدَمِ عالَم یکسان است (که در بحث حدوث و قِدَمِ عالَم ذکر نمودیم) فقط فرق این است که: چون مبدأ واجب بالذات است، افعالِ او مستند به ذاتِ واجب است بالوجوب؛ و لکن عبد و اَفعالِ او ممکن بالذات است [پس] باید منتهی به واجب بالذات شود.

و شاهد بر این بیان این است که **صدرالمتألهین** در کتاب کبیر [اَسفار] می‌گوید:[۱]

عجب از فخررازی است! چگونه حق به لسان او جاری شده و از اِصرار بر ابطالِ علیت و معلولیت رجوع کرده است و [در این زمینه] در **مباحث مشرقیّه** گوید:

بدان اگر تحقیق کنی، نکته در «قِدَم و حدوث» و «جبر و تفویض» یک امر است و آن این است: اگر فاعل در درجۀ امکان و جواز باشد، فعل از او صادر نشود و محال است [صدور یابد] مگر به سببِ دیگر؛ و این، راجع به دو مسئله است:

۱. چون فاعلیتِ مبدأ به سببِ غیر ذات و مُنفصل از ذاتْ محال است، واجب است که وجوبش به وجوبِ ذات باشد؛ و چون فاعلیت به ذاتِ مبدأ است، دوامِ فعل واجب است.

۲. فاعلیت عبد چون به ذاتِ خودش محال است، لاجرم استناد بـه مـبدأ واجب

---

۱. متن سخن ملاصدرا چنین است:

و العَجَب مِن إمام الباحثین المناظرین، کیف جَرَی الحقُّ عَلی لِسانه و رَجَعَ عَن إصراره عَلی نُصْرَةِ مَذهب الأشعری ـ مِن إبطال القول بالعلّة و المعلول ـ فقال فی المَباحث المشرقیّة:

وَ اعْلَم أنّک مَتی حَقَّقتَ عَلِمتَ أنَّ النکتةَ فی مَسألة القِدَم و الحُدوث و الجَبر و القَدَر شیءٌ واحدٌ، و هو أنَّ الشیءَ مَتی کانت فاعلیَّتُه فی درجة الإمکان و الجواز، استحالَ أن یَصدُرَ عَنه الفعلُ إلاّ بسبب آخَر؛ فهذه المقدمة هی العمدة فی المسألتین.

ثمَّ إنَّ فاعلیّةَ الباری لمّا استحالَ أن یکونَ وجوبُهما بسبب مُنفَصِل وَجَبَ أن یکونَ وجوبُها لذاته، و متی کانت فاعلیَّتُه لذاته وَجَبَ دوامُ الفعل.

و أمّا فاعلیّةُ العبدِ فلما استحالَ أن یکونَ وجوبُها لذات العبد ـ لِعَدَم دوامِ ذاته و لعدمِ دوام فاعلیّته ـ لا جَرَم وَجَبَ استنادُها إلی ذات الله؛ و حینئذ فیکونُ فعلُ العبد بقضاء الله و قَدَره (الاسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۸۶).

است، پس فعلِ عبد به قضا و قَدَر الهی خواهد بود.[۱]

پس از این کلام، اشکالاتی را بیان نموده و رَدّ می‌کند [و] بالأخره تحقیقی دارد. در حقیقت، همان شُبهه و استدلال را ـ با تغییر عبارت ـ بیان می‌کند (چنانچه عادت ایشان در تحقیقات این است).[۲]

شاهد بر اینکه مختار ایشان، این است [سخن ذیل می‌باشد که] می‌گوید:

و مِمّا یُؤیِّدُ هذا و یُوضِّحُه تَحقیقاً و یَزیدُه تأکیداً ما قاله المُعلِّم ابونصرِ الفارابی فی الفصوص ...[۳]

ما مضمون کلام را به فارسی نقل می‌کنیم:

فارابی می‌گوید: اگر کسی گمان کند که انسان فاعل بالاراده است (و اختیار می‌کند چیزی را که می‌خواهد) استکشاف کن از اختیار او، آیا اختیار در او حادث است بعد از آنکه نبود یا حادث نیست؟

اگر حادث نیست [لازم آید که این اختیار از آغاز وجود انسان در او باشد و با این اختیار سرشته شود و از او جدا نگردد و] لازم آید که اختیار در او حاکم باشد از غیر، و به اختیار او نباشد.

و اگر حادث باشد، حادث محتاج به مُحدِث و علت است. مُحدِث یا خود او است یا غیر او؛ اگر [مُحدِث] خودش باشد، اگر اختیار او به اختیار دیگر باشد، تسلسل لازم آید و وجودِ اختیار در او بدون اختیار خواهد بود، پس مجبور به اختیار از غیر می‌باشد و منتهی به اسبابِ خارج از اختیار او گردد، پس منتهی به اختیار اَزَلی شود ـ که اشیاء را به همین نحوی که هست ایجاب کرده ـ و اگر منتهی به اختیار حادث گردد، نقل کلام به اختیار حادث شود.

---

۱. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۵۱۸ (انتشارات بیدار چاپ دوّم، ۱۴۱۱ ق).
۲. نگاه کنید به، الاسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۸۶ـ۳۸۷.
۳. الاسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۹۰.

پس از این بیان، ظاهر شد هر کائنی (از خیر و شرّ) مستند به اسبابی است که ناشی از ارادهٔ ازلیه است (کلام فارابی تمام شد).[۱]

سپس برای تأیید تحقیقات، از گفتار شیخ در شفا نقل می‌کند.

حاصل مفادِ عبارت، می‌گوید: «جمیع احوال أرضیّه منوط به حرکات سماویه است، حتّی ارادات و اختیارات»[۲] و اقامهٔ برهان می‌کند (به برهانی که شیخ در شفاء بیان کرده است) تا آخر کلامش که می‌گوید:

امور کلاً به مبدأ مستند است؛ زیراکه مستند به مبادی باشند ـ که به مبدأ مستند است ـ و او ایجاب و نازل فرموده، و «قضا» از مبدأ همان وَضعِ اول بسیط است و تقدیر اموری است که «قضا» تدریجاً متوجّه آن است.[۳]

در عبارت دیگر می‌گوید: قضا، عقل اول [الهی] است که نسبت به تمام موجودات مستعلی است و مقدّرات از اوست.[۴]

---

۱. متن سخن فارابی (که ملاصدرا نقل می‌کند) چنین است:
فإنَّ ظَنَّ ظانٌّ أنَّه یَفعَل ما یُرید و یَختار ما یَشاء، اِسْتَکشِفْ عَن اختیاره، هل هو حادث فیه بَعدَ ما لم‌یکن أو غیرُ حادث، فإن کانَ غیرَ حادث فیه لَزِمَ أن یَصْحَبه ذلک الإختیار مُنذُ أوّلِ وجُوده، و لَزِمَ أن یکونَ مَطبُوعاً عَلی ذلک الإختیار، لایَنفَکُّ عَنه، و لَزِمَ القولُ بأنَّ اختیارَه یَفِیضُ فیه مِن غَیره.
و إن کانَ حادثاً و لکُلِّ حادث مُحدِثٌ، فَیکونُ اخْتیارُه عَن سبب اقْتَضاه و مُحدِث أحْدَثَه، فإمّا أن یکونَ هو أو غیرَه؛ فإن کانَ هو نَفسه، فإمّا أن یکونَ ایجادُه للإختیار و هذا یَتسَلْسَل إلی غیرِ النِّهایهٔ، أو یکونُ وجودُ الإختیار فیه لا بالإختیار، فَیکونُ مَجبُوراً عَلی ذلک الإختیار مِن غیرِه و یَنتَهی إلی الأسباب الخارجهٔ عَنه الّتی لَیْسَت بإختیاره؛ فَیَنتَهی إلی الإختیارِ الأزلی الّذی أوجَبَ الکُلَّ عَلی ما هو عَلیه، فَإنَّه إن انتهی الکلام إلی اختیار حادث عاد الکلامُ مِن الرأس.
فَبَیَّنَ مِن هذا أنَّ کُلَّ کائنٍ مِن خَیرٍ و شَرٍّ یَستَندُ إلی الأسبابِ المُنْبَعِثَهٔ عَنِ الإرادهِ الأزلیَّهٔ.
۲. وجمیعُ الأحوالِ الأرضیهٔ منوطهٌ بالحرکات السماویّهٔ و حتّی الإختیارات و الإرادات (الاسفار الأربعه، ج ۶، ص ۳۹۱).
۳. فإذا حُلِّلَتِ الأمُورُ کُلُّها اُسْتُنِدَت إلی مَبادئ إیجابها، مُنَزَّلٌ مِن عند الله؛ و القضاءُ مِن الله هُو الوَضعُ الأوَّلُ البَسیطُ، و التَّقدِیرُ هُو ما یَتوجَّه إلیه القضاءُ عَلی التَّدریج (همان، ص ۳۹۱ـ۳۹۲).
۴. و القضاءُ هو العَقلُ الأوَّلُ الإلهی، الواحدُ المُسْتَعلی عَلی الکُلِّ الَّذی مِنه یَتشعَّبُ المُقَدَّرات (همان، ص ۳۹۱).

این، نهایت توضیح شبهۀ جبر بود ـ که عین شُبهۀ قِدَمِ عالَم است ـ و مفصلاً بـیان کردیم تا خوانندگان بدانند که ماورای این مطلب حرفی نیست، و نیز آگاه باشند که آنچه را که در این رساله (به‌طور اشاره) مکرر نوشتیم مطابق با اصلِ مرام و کلامِ خود آنها است، زیاد و کم و افترا و نسبت دروغی نیست.

جواب شبهۀ جبر

پس از آنکه اساسِ شبهه واضح و روشن شد، گوییم: جواب شبهۀ جبر در افعال بشر، همان جواب شبهۀ فاعلیت بالإیجاب در مبدأ است [که] اکنون بـرای تـوضیح بیشتر، بیان می‌شود:

انسان، آیت بزرگ الهی است. انسان فاعل بالقدره و الإراده است. مـعنای فـاعل بالإراده این است که فاعل پس از علم به فعل و منافع و غایات مترتبه بر فعل و تمام بودنِ اسباب فعل و دارا بودن قدرت و توانایی که به او داده شده، یا ارادۀ فعل نماید یا فعل را بر عدم باقی گذارد؛ مُـخصِّصِ فـعل و اراده، ذاتِ فـاعلِ عـالمِ تـوانـا است و مخصصِ مفعول، اراده است.

بدیهی است دواعی و غایات، مدخلیت در ذاتِ فاعل و توانایی او ندارند. بلی، فعل عُقلائی آن است که نظر به دواعی و غایات باشد و إلاّ فعلِ عبث خواهد بود.

پس اشکال اینکه اراده حادث است اگر علتش نفس است، باید اراده با نفس «قدیم» و «موجود» باشد و اگر علتش شیء دیگـر است؛ اگـر [آن شـیء دیگـر] اراده است، مستلزم تسلسل است و اگر غیر اراده است، باید مستند به علتی باشد و نقل کلام به آن علت شود (تا آنکه منتهی به علةُ العلل و علمِ ذاتِ مبدأ شود) غیر مُوَجَّه و باطل است.

زیراکه اگر علم، علت صدور بود به وجود علم فعل صادر می‌شد و لکن اگر فاعل پس از علم توانا بر ایجاد و ترک فعل باشد می‌تواند از فیض امساک کند و فعل را ایجاد ننماید.

بلی از فاعل حکیم ایجاد یا امساکِ فـعل، مـقرون بـه دواعـی و غـایات عـقلانی حکیمانه است.

پس مُخصِّص اراده، ذاتِ فاعل عالم قادر است و مُخصِّص مراد، اراده است؛ و به واسطهٔ خروج فعل از فعل سفهایی و عبث، البته باید دارای دواعی و غایات و منافعی باشد.

و اگر فرض شود که داعی بر فعل نباشد، صدور فعل اشکالی ندارد. نهایت گویند فعل عبث و جزاف است.

شاهد قوی بر آنچه گفتیم وجدان است. پس از رجوع به وجدان می‌یابیم فعلِ اختیاری مستند به ذات انسان است و فاعل، عالم به فعل است ولی علمش علت نیست؛ بسا علم به فعل و منافعِ آن هست ولی فعل، موجود نیست.

پس مُخصِّصِ فعل، ارادهٔ ذات نفس است و مُخصِّص اراده، خود نفس است؛ و شوقِ مؤکَّد اراده نیست.

شوق مؤکد، عبارت از میل مُفْرِط به فعل است که از علم به منافع و غایات مترتبه بر فعل ـ که ملایم با طبع است ـ پیدا شود؛ چنانچه اِنزجار، از علم به غایات و مَضارّ مترتبه بر فعل ـ که مُنافِر طبع است ـ پیدا گردد.

علم انسان به شیء مُنافر و مُلایم، مُقتضِی ارادهٔ وصول به آن شیء یا ارادهٔ فرار از آن شیء است. صرف علم به مُلایم و مُنافر، اراده نیست؛ و انسان با کمال میل به شیء به واسطهٔ اموری (مانند عفت یا حفظِ آبرو یا جاه) ارادهٔ وصول به ملایم نکند ـ چه بسا اظهار انزجار نماید ـ و همچنین به عکس.

و شخص پس از علم ـ با فرض توانایی و تمامیَّتِ دواعی و محفوظیت از موانع ـ یا ارادهٔ فعل کند و یا از آن خودداری نماید.

شبههٔ دیگر در جبر

یکی دیگر از شُبَهات بزرگ ـ که ناشی از اساس فلسفه است ـ شبههٔ علم است؛ و حاصل شبهه این است که: اگر خدا به صدور فعل از عبد عالم است، پس لابُدّ فعل واقع شود (و اگر واقع نشود علم خدا جهل بود) و اگر عالم نیست، نقصِ ذات مقدس است؛ تعالی الله من ذلك.

اساس این شبهه مبتنی بر این است که: علم ذات مقدس علمِ عِلّی است یا علم علّیت ندارد؟

به تعبیر دیگر: چون ذاتِ مقدس علم دارد، واقع می‌شود؟ یا چون واقع می‌شود، می‌داند؟

گرچه مسئله علم ذات مقدس از فروع مهمۀ توحید بود و مُفصَّل و مستقل بیان کردیم [در اینجا] به نحو اختصار، شبهه را بیان می‌کنیم:

جمعی از فلاسفه علم مبدأ را به اشیا، به حضور اشیا نزد مبدأ می‌دانند (که صُوَر زاید بر ذات باشد یا صُوَر افلاطونی یا غیر آن) بالأخره بر تمام اقوال، علم مبدأ در موجودات مجرده و افلاک و عناصر ـ که قدیم‌اند و حادث نیستند ـ به حضور آنها است؛ و در حادثات و جزئیات، به نحو کلی و علم به اسباب است.

و ملاک علم به صُوَر، علم بسیط اجمالی متحد با ذات مبدأ است و علم به ذات، عینِ ذات و علیتِ ذات است؛ و علم به علیت مستلزم علم به معلول است.

با فرض این مقدمه، شبهه وارد و هیچ راه فرار و تأویلی نیست. توجیهات و تأویلاتِ متأخرین، تدلیس در مقامِ تعلیم است.[1]

---

۱. در اسفار، ج ۶، ص ۳۹۳ـ۳۹۴ چنین آمده است:

لَمّا تَقرَّر أنَّ وجودَ الأشیاء الواقعة فی هذا العالَم مِن مراتب علمه التفصیلی، فهی علومٌ له بوجه و معلوماتٌ له بوجه ... فَظَهَرَ أنَّ هذه التغییرات و التَّجدُّدات و العوارض و النقایص بِحَسَب أنحاء الهُویّاتِ الجزئیة و الطبائع الکَونیَّة، لاتَقدَحُ فی إرتباطها إلی الحقِّ الأوَّل و عالَم الأحدیَّة، و فی إثباتِ الإرادة القدیمة الإلهیة المَصونة عن الإمکان، و العلمِ القدیم الحق المُنزَّه عَن وَصْمَة الظَّنّ و التَّردُّد، و القضاءِ المُبرَم الحَتم الَّذی لایُبَدَّل و لایُغَیَّر و لایُکَثَّر؛ لإنَّها واقعة فی مراتب تَنزُّلات العلم و الإرادة....

خلاصه جواب ملاصدرا این است: موجودات، مراتب نازلۀ علم حضرت حق است و در این مراتب، نزول نواقص و استحالات و تقلبات و تغییرات وجود دارد؛ و این با قداست علم حضرت حق، در مرتبۀ ذات، منافات ندارد و چنین است بحث تحقُّق و عدم تحققِ موجودات، که منافاتی با علم ذاتی ازلی ندارد.

با فرض قبول مبانی فوق، اشکال جبر نیز به قوت خود باقی است؛ زیرا در هرحال علیتِ علم به جای خود محفوظ است، و در نتیجه باید کائنات حتماً تحقق یابد.

بدیهی است که این تحقُّق، در ارتباط با علیت علم حق تعالی است و آنچه ملاصدرا می‌گوید ـ به نظر مرحوم

←

جواب شبهه

چون در فروع توحید مفصلاً وارد این بحث شده و عقیدهٔ فلاسفه نسبت به علم ذات مقدس و جواب آن را بیان نمودیم و از آنچه تا کنون ذکر شد روشن گردید که علم ذات مقدس علت حدوث امور نمی‌باشد، دیگر در اینجا از تکرار مطلب خودداری می‌کنیم و فقط به‌طور خلاصه می‌گوییم که:

این کلمات، مبتنی بر تَخیُّلات و تَوهُّماتِ بشری است و آن طوری که از ادلهٔ سابقه و اخبار و آیات استفاده می‌شود این است که: علم ذاتِ ربوبی، بی‌حد و نهایت و بلامعلوم است و فاعلیت خداوند، به مشیت و اراده می‌باشد و علم خداوند نسبت به موجودات، علّیت ندارد و خداوند، فاعل بالعنایه و بالتجلی نیست و اتحاد عاقل و معقول، اِلحاد و کفر و زندقه است[1] و افعال بشر در امور تکلیفیه و آنچه به آن اَجر داده می‌شوند فعلِ اختیاری آنان است.

آیاتِ صریحه در نفی «جبر» بسیاراند که دلالت دارند خداوند از افعال بندگان منزّه است، و عمل عباد به خودشان نسبت داده می‌شود و در فعل نیک و بد مختارند، که ما به ذکر چند نمونه اکتفا می‌کنیم:

﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾؛[2]

این عقوبت برای آن است که: خداوند تغییر نمی‌دهد نعمتی را که به قومی عطا فرموده، مگر اینکه تغییر دهند آنچه در نفس‌های آنان است.

← استاد ـ تدلیس در مقامِ تعلیم و تعلّم است؛ چون بیانات ایشان بالبداهه علیت علم را نفی نمی‌کند و خود ملاصدرا نیز به آن توجه دارد. (س).

۱. اتحاد عاقل و معقول در ارتباط با علم حق تعالی از نظر استاد، همان «وحدت وجود اطلاقی» است و به این مناسبت، عبارات فوق با صراحت آمده است. (س).

۲. سورهٔ انفال (۸)، آیهٔ ۵۳.

﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴾ ؛[1]

و آنان که [به صراط ایمان] گرویدند و فرزندانشان از آنان در ایمان پیروی کردند، به آنها برسانیم فرزندانشان را، و کم نکنیم از ثواب کردار ایشان چیزی را؛ هرکس به آنچه کسب کرده است در گرو است.

﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ إِنَّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلاَّ أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلاَ تَلُومُونِي وَلُومُواْ أَنفُسَكُم ﴾ ؛[2]

و گوید شیطان ــ وقتی کار درگذشت ــ به درستی که خداوند شما را وعدهٔ حق داد و من وعده کردم شما را پس خلاف کردم به شما، و مرا بر شما هیچ حجتی نبود مگر اینکه خواندم شما را، پس مرا اجابت کردید؛ پس سرزنش مکنید مرا و خود را سرزنش کنید!

﴿ وَجَعَلْنَا الأَغْلاَلَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ ؛[3]

و قرار دادیم غُل‌ها را بر گردن کسانی که کافر شدند، آیا جزا داده می‌شوند مگر به آنچه می‌کردند [و کیفرشان متناسب با کردارشان نیست]!

﴿ لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ ؛[4]

تکلیف نمی‌کند خدا کسی را مگر به اندازهٔ توانایی او؛ از برای اوست آنچه کسب نموده، و به زیانِ اوست آنچه کسب نموده.

﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن

---

۱. سورهٔ طور (۵۲)، آیهٔ ۲۱.
۲. سورهٔ ابراهیم (۱۴)، آیهٔ ۲۲.
۳. سورهٔ سبأ (۳۴)، آیهٔ ۳۳.
۴. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۸۶.

شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ ؛[1]

[کسانی که شرک ورزیدند، می‌گویند: اگر خدا می‌خواست ما و پدرانمان مشرک نمی‌شدیم و چیزی (از حلال‌های خدا) را حرام نمی‌ساختیم؛ کسانِ پیش از آنان هم، این چنین (پیامبران را) تکذیب کردند تا اینکه عذابِ ما را چشیدند. بگو: آیا نزدتان علم (و حجّتی) هست که برای ما بیرون آورید؟! شما جز از گمان و تخمین پیروی نمی‌کنید و جز به دروغ (و نسبت ناروا) این سخن را نمی‌گویید! بگو: برای خداست حجتِ رسا، اگر خدا می‌خواست (با جبر و زور مردم را با ایمان سازد) همه‌تان را هدایت می‌کرد].

﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ ؛[2]

به درستی که ما انسان را راهنمایی کردیم؛ یا سپاس‌گزار و یا ناسپاس است.

﴿ ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ ؛[3]

این عذاب، به سبب چیزی است که پیش فرستاد دستان شما! و خداوند ستم کار به بندگان نیست.

﴿ فَمَن شَاء اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلاً ﴾ ؛[4]

[هرکه خواهد راهی سوی پروردگار خویش برگیرد].

﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ ؛[5]

[هرکه خواهد ایمان آورد و هرکه خواهد کفر ورزد].

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۴۸ ـ ۱۴۹.
۲. سورهٔ انسان (۷۶)، آیهٔ ۳.
۳. سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۱۸۲.
۴. سورهٔ انسان (۷۶)، آیهٔ ۲۹.
۵. سورهٔ کهف (۱۸)، آیهٔ ۲۹.

﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾؛[1]

[هرگاه گروهی در دوزخ افکنده شوند، خزانه‌داران جهنم از آنها پرسند: آیا بیم دهنده‌ای برایتان نیامد؟].

﴿أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾؛[2]

[(بهترین چیزی را که از پروردگارتان سوی شما نازل شده پیروی کنید پیش از آنکه ناگهان عذاب برسد) یا نفسی هنگامی که عذاب را بیند بگوید کاش برایم بازگشتی بود (که کارهای بایسته انجام می‌دادم) و از نیکوکاران می‌شدم].

و کُلّیهٔ آیاتی که در تکالیف واجبه یا مستحبه و اخلاقی و ترغیب و ترهیب وارد شده، دلالت دارد که شخص، استطاعت و اختیار در انجام و ترکِ آنها دارد و إلاّ بَعثِ انبیا و نزول کُتُب و صدور اوامر الهی ـ به کسانی که بدون اختیار خود فعل نیک و بد را انجام می‌دهند ـ کاری عبث می‌باشد.

و تعجُّب در این است که حکما و فلاسفه، برای امور اخلاقی و اصلاح آن کتب زیادی نوشته‌اند و راه اصلاح و کسبِ اخلاق حسنه را نموده‌اند. چگونه ممکن است شخص در تکالیف واجبه مجبور و در غیر آن مختار باشد؟!

پس از این تذکر، هرکه تأمل کند می‌بیند که تمام قرآن دالّ بر نفی جبر و اثباتِ استطاعت و اختیار در افعال تکلیفیه است.

از آن جمله، آیاتِ راجعه به احکامِ اوامر و نواهی و ترغیبات و ترهیبات است. بدیهی است هرگاه به قدرت و اختیار نباشد، تمام اوامر و نواهی بی‌فایده و بی‌اساس و فقط صورت خواهد بود؛ نعوذ بالله من العمی و الضَّلال.

و از آنها است آیاتِ راجعه به اخلاق، و ترغیب به وصول و تحصیل اخلاق حسنه، و تحذیر از اخلاق بد و بیان آثار مترتبه بر اخلاق.

---

۱. سورهٔ ملک (۶۷)، آیهٔ ۸.

۲. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۵۸.

و اشکال در باب اخلاق (که منشأ اخلاقِ حسنه و رذیله، راجع به ذات انسان و غیر اختیاری است) همان شبهه‌ای است که بیان کردیم.

یا للعجب! در علم اخلاق، معالجاتی برای رفع اخلاق رذیله و تحصیل اخلاق حسنه بیان می‌کنند، و در باب احکام الهیه می‌گویند: غیر اختیاری است!!

و یک قسمت از آیات، راجع به وعد و وعید و ترغیب و تخویف [است].

و یک دسته از آیات، راجع به مذمّت کفار و منافقین و فُسّاق بر اختیار کفر و نفاق و معصیت می‌باشد.

﴿ **وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُواْ** ﴾؛[1] [هنگامی که هدایت آمد چیزی مانع ایمان مردم و استغفار آنان نشد جز اینکه سنت پیشینیان در نظرشان آمد...].

واضح است اگر جبر افعال به ارادهٔ ازلی مبدأ باشد، مدح و ذمّ و ثواب و عقاب، دروغ یا ظلم خواهد بود.

یک قسمت از آیات، قصصِ راجع به احوالات منکرین و استهزا کنندگان، و نزول عذاب بر آنها در دنیا، و وعده عذابِ آخرت است.

قسمت دیگر، امر به مسارعت در خیرات و تحصیلِ مراتب معرفت و توبه و انابه قبل از رسیدنِ اَجَل می‌باشد.

لازمهٔ تصدیق قرآن مجید، ابطال و بطلان جبر است و چگونه چنین نباشد با اینکه بنای قرآن بر فضل و عدلِ خداوند است.[2]

اکنون به ذکر چند خبر می‌پردازیم:

[۱] عن ثامن الائمة علیه‌السلام [عن آبائه علیهم‌السلام قال] قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله:

خمسةٌ لاتَطْفَئُ نِيرانُهم و لاتَموتُ أبدانُهم: رجلٌ أشركَ، و رجلٌ عَقَّ

---

۱. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۹۴.

۲. اگر جبر در کار باشد ظلم است؛ زیرا انسانی که در کارهایش مجبور بوده است چگونه کیفر یا پاداش داده می‌شود؟ (س).

والِدَیه، و رجلٌ سَعَى بأخِيه إلى السلطان فَقَتَلَه، و رجلٌ قَتَلَ نفساً بغير نفس، و رجلٌ أذنَبَ ذَنباً و حَمَلَ ذَنْبَه عَلى الله عزّوجلّ.[1]

از حضرت رضا علیه السلام روایت شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فـرمود: آتش بـر پـنج طـایفه خاموش نشود و بدن‌های آنها نمیرد (مراد این است که بدن، مانند روح دائماً متألم و متأثر باشد) کسی که مشرک به خدا باشد، و مردی که عاق پدر و مادر باشد، و شخصی که از برادر دینی نزد سلطان سِعایت و بدگویی کند [و سلطان او را بکشد]، و کسی که قتل نفس به غیر قصاص نماید، و مردی که گناه کند و گناهش را نسبت به خدا دهد.

[۲] عن نهج البلاغة، سُئِلَ علیه السلام عن التَّوحید و العدل، فقال:

التَّوحيدُ ألاّتَتَوَهَّمَه و العَدلُ ألاّتَتَّهِمَه.[2]

از حضرت پیرامون توحید و عدل پرسیده شد، فرمود: توحید خدا، آن است که خدا را تَوهُّم نکنی (یعنی خدا را مطابق و مصداقِ توهُّمات خود ندانی) عدل، ایـن است که خدا را مُتَّهم نکنی (یعنی نسبت دروغ به خدا ندهی، مثل اینکه بشر معصیت کند، بگوید خدا ما را وادار کرد یا چون عالم به فعل من بود، پس علم او مرا وادار به فعل نموده است).

[۳] قال الصادق علیه السلام:

إنَّ أساسَ الدِّينِ التَّوحيدُ و العَدلُ.

إلى أن قال:

فَاذْكُر مايَسْهَلُ الوُقُوف عليه و يَتَهَّيأ حِفْظُه.

فقال علیه السلام: أمّا التَّوحيدُ فَأن لاتُجوِّزَ عَلى ربِّك ما جازَ عَليك، و أمّا العَدلُ فَأن لاتَنسِبَ إلى خالِقِك ما لامَكَ عَليه.[3]

---

۱. کنز الفوائد، ج ۲، ص ۴۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۶۰، حدیث ۱۱۲.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۷۰؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۵۲، حدیث ۸۶.

۳. توحید صدوق، ص ۹۶، حدیث ۱؛ معانی الأخبار، ص ۱۱، حدیث ۲؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۲۶۴، حدیث ۱۳.

[امام صادق علیه‌السلام] فرمود: اساسِ دین بر توحید و عدل است.

تا اینکه فرمود: ذکر می‌کنم آنچه را که آگاهی بر آن سهل باشد و مُهَیّا برای حفظ باشد؛ توحید این است آنچه برای خود (یعنی بشر و مخلوق) جایز می‌دانی برای خدا جایز ندانی، و عدل آن است که به خدا نسبت ندهی چیزی را که خدا تو را به آن ملامت کرده است.

[۴] عن الإحتجاج، عن هِشام بن الحکم قال: سَألَ الزندیقُ اباعبدالله علیه‌السلام إلی أن قال:

فَالعَمَلُ الصَّالحُ مِن العَبدِ، هو فِعلُه؛ و العَمَل الشَّرُّ مِن العَبد، هو فِعلُه.

قال: العَمَلُ الصالحُ مِن العَبد یَفعَلُه، و اللهُ به أمَرَه؛ و العَمَل الشَّرّ مِن العَبد یَفعَلُه و اللهُ عَنه نَهاه.[۱]

هِشام می‌گوید: زندیقی از حضرت صادق علیه‌السلام سؤال کرد، تا اینکه حضرتش فرمود: عمل صالح و شر، از بنده و فعل او است؛[۲] ثانیاً تأکید فرمود: خدا به فعل خوب امر کند و از فعل بد نهی فرماید! و عبد، فاعل است.

[۵] و عن الطرائف، رُوِی أنَّ رجلاً سَألَ جعفر بن محمّد علیه‌السلام عن القضاء و القدر، فقال:

ما اسْتَطعتَ أن تَلومَ العبدَ علیه فهو منه، و ما لَمتَسْتَطِع أن تَلومَ العبدَ علیه فهو مِن فِعل الله؛ یقول الله ـ تعالی ـ للعبد: لِمَ عَصَیْتَ؟ لِمَ فَسَقْتَ؟ لِمَ شَرِبْتَ الخمر؟ لِمَ زَنَیتَ؟ فهذا، فعلُ العبد.

و لایَقُولُ له لِمَ مَرِضتَ؟ لِمَ عَلَوتَ؟ لِمَ قَصَرتَ؟ ـ إلی أن قال: ـ لأنَّه مِن فِعل الله تعالی.[۳]

---

۱. احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۸۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۸ ـ ۱۹، حدیث ۲۹ (مجلسی رحمه‌الله این روایت را از احتجاج نقل می‌کند، لیکن در آن به جای «مِنَ العبد بفعله» که در خود احتجاج آمده، ثبت شده است: «مِنَ العبد یفعلُه») متنِ بیان الفرقان، مطابق با نقل بحارالأنوار است.

۲. احتمال بیشتر می‌رود قسمت اوّل روایت بر سبیل استفهام و از پرسش‌های زندیق از امام علیه‌السلام باشد؛ و گفتار بعدی جواب امام علیه‌السلام.

۳. ۹۶۷. الطرائف ۳۳۰: ۲؛ بحارالأنوار ۵۹: ۵، حدیث ۱۰۹.

سؤال شد از قضا و قدر، فرمود: آنچه که می‌توان عبد را بر فعل آن ملامت کرد (مانند آنکه گفته شود: چرا زنا کردی و شراب خوردی و فسق نمودی) آن، فعل عبد است؛ و آنچه که نشاید بشر را به آن ملامت کرد، آن فعل عبد نیست؛ مانند بیماری و کوتاهی [و بلندی قامت].

بدیهی است مدح و ذمّ (و استحقاق ملامت بر افعال) از امور جِبلّی و فطری بشر است. در موردی بجا و در موردی بیجا و ناروا باشد؛ و این امر فطری و وجدانی، دلالت کند که یک قسمت از اَفعال، مستند به خود انسان است.

[۶] عن العیون، مسنداً عَن برید بن عمر [بن معاویة الشامی] قال:

دَخَلتُ عَلی علی بن موسی الرضا عليه السلام بِمَرو فَقلتُ له: یابن رسول الله، رُوِی لنا عَن الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام قال: «إنَّه لاجَبْرَ و لاتَفوِیضَ بل أمرٌ بَینَ أمرین» فما معناه؟ قال: مَن زَعَم أنَّ اللهَ یَفعَلُ أفعالَنا ثمَّ یُعذِّبنا علیها، فقد قال بالجبر.

إلی أن قال:

والقائلُ بالجبر کافر، و القائل بالتفویض مشرك.[1]

از حضرتش از «لاجَبرَ و لاتفویضَ» سؤال شد، فرمود: کسی که گمان کرده اَفعال ما را خدا به جا می‌آورد سپس ما را عذاب می‌کند، قائل به جبر شده؛ تا اینکه فرمود: گوینده به «جبر» کافر، و گوینده به «تفویض» مُشرک است.

[۷] عن التوحید، عن ابی محمد العسکری ـ صلوات الله علیه ـ قال: قال الرضا عليه السلام: [... عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنَّه قال:]

ما عَرَفَ اللهَ مَن شَبَّهَه بِخَلقِه، ولاوَصفَه بالعَدلِ مَن نَسَبَ إلیه ذُنُوبَ عِبادِه؛[2]

---

۱. عیون اخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴، حدیث ۱۷؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۴۴؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱ ـ ۱۲، حدیث ۱۸.

۲. توحید صدوق، ص ۴۷، حدیث ۱۰؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۹۷، حدیث ۲۳.

[کسی که خدا را به آفریدگانش تشبیه کند او را نشناخته است، و کسی که گناهان بندگانش را به او نسبت دهد او را به عدل توصیف نکرده است].

[۸] عنه، مسنداً عن یاسر الخادم[1] قال: سَمعت ابا الحسن علی بن موسی الرضا علیه‌السلام یقول:

مَن شبَّه الله تعالی بِخَلقِه، فَهو مُشرِك وَ مَن نَسَبَ إلیه ما نَهی عَنه فُهو کافِر؛[2]

[هرکس خداوند را به آفریده‌اش تشبیه کند مشرک است... و هرکس آنچه را خداوند از آن نهی فرموده است به او نسبت دهد کافر است].

[۹] عن العیون و التوحید و الأمالی، عن عبد العظیم الحسنی، عن الإمام علی بن محمد عن آبائه عن علی بن موسی الرضا علیه‌السلام قال:

خَرَجَ ابوحنیفة ذاتَ یومٍ مِن عِند الصادق علیه‌السلام فَاسْتَقبَلَه موسی بن جعفر علیه‌السلام فقال له: یا غلامُ مِمَّن المَعصِیَة؟ قال: لاتَخلُو مِن ثلاثٍ؛ إمّا أن تکون مِن الله ـ تعالی ـ و لَیست مِنه، فَلایَنبَغی للکریم أن یُعذِّبَ عَبده بما لایَکْتَسِبه؛ و إمّا أن تکون مِن الله ـ عزّوجلّ ـ و مِن العَبد[3] فَلایَنبَغی للشَّریك القَویّ أن یَظلِمَ الشَّریك الضَّعیف؛ و إما أن تکون مِن العَبد ـ و هی منه ـ فإن عاقَبَه الله فَبِذَنبِه، و إن عَفی عَنه فَبِکَرَمِه و جُودِه.[4]

---

۱. در توحید صدوق، روایت به اِسناد از «داود بن قاسم» و در عیون از «یاسر خادم» نقل شده است.

۲. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۱۴، حدیث ۱؛ توحید صدوق، ص ۶۹، حدیث ۲۵؛ بحارالأنوار، ج ۳، ص ۲۹۴، حدیث ۱۶ (متن حدیث در بیان الفرقان موافق است با نقل عیون).

۳. در توحید صدوق آمده است: «و لیس کذلک».

۴. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۳۸، حدیث ۳۷؛ توحید صدوق، ص ۹۶، حدیث ۲؛ اَمالی صدوق، ص ۴۱۰، حدیث ۴؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۱۵۹. (با تفاوت اندکی در عبارت).

حاصل روایت

ابوحنیفه مقابل شد با موسی بن جعفر علیه السلام (درحالی‌که حضرت کم سن بود) گفت: ای پسر، معصیت از کیست؟ فرمود: از سه امر خالی نیست؛ یا از خدا است، پس سزاوار نیست شخصِ کریم عذاب کند بنده را به واسطهٔ کاری که نکرده است؛ و یا هم از خدا است و هم از بنده، پس سزاوار نیست شریک قوی ظلم کند شریک ضعیف را؛ یا از بنده و فعل اوست، خدا اگر عقاب نماید به واسطهٔ گناه بنده است، و اگر عفو کند از بزرگی وَ جودِ خداوند است.

[۱۰] عن المفید قال: رُوی عن ابی الحسن الثالث علیه السلام أنَّه سُئِلَ عَن أفعال العباد، أهِيَ مَخلُوقةٌ لله تعالی؟ فقال علیه السلام:

لو کان خالقاً لها لَما تَبرَّأ منها، و قد قال سبحانه: ﴿أَنَّ اللّٰهَ بَرِیءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[۱] و لم‌یُرِد البَرائة مِن خَلق ذواتهم، و إنَّما تَبرَّأ مِن شِرکهم وقَبائحهم.[۲]

سؤال شد از حضرتش که افعال عباد آیا مخلوقِ خدا است؟ فرمود: اگر افعال خدا بود تبری از آن نمی‌فرمود، و حال آنکه فرموده: «خدا از مشرکین بریٔ است» اراده نفرموده برائت از خلقت ذات آنها را بلکه مراد برائت از فعل و شرک آنها است.

[۱۱] عن الاحتجاج عن هِشام بن حَکَم قال:

سَألَ الزندیقُ أباعبدالله علیه السلام فقال: أخْبِرنی عَن الله ـ عزّوجلّ ـ کیفَ لَم‌یَخلُق الخَلْقَ کُلَّهُم مُطیعین مُوَحِّدین، و کانَ عَلی ذلك قادراً؟

قال علیه السلام: لو خَلَقَهم مُطیعین، لَم‌یَکُن لَهم ثوابٌ؛ لأنَّ الطاعةَ إذا ما کانت

---

۱. سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۳.

۲. بحارالانوار، ج ۵، ص ۲۰، به نقل از شیخ مفید در شرح عقاید صدوق.

فِعْلَهم، لم‌تَكُن جنَّةٌ و لا نارٌ، و لكن خَلَقَ خَلْقَه، فَأَمَرَهُم بطاعته، و نَهاهُم عَن مَعصيته، وَ احْتَجَّ عَليهم برُسُله، و قَطَعَ عُذْرَهم بكتُبُه ليكُونُوا هُم الَّذين يُطيعون و يَعصُون؛ و يَستَوجِبُون بطاعتهم له الثواب، و بمَعصيَتِهم إيّاه العقاب.

إلى أن قال السائل:

أ لَيس فِعْلُه بالآلة الَّتى رَكَّبَها فيه؟

قال: نَعَم، و لكن بالآلة الَّتى عَمِلَ بها الخَيْرَ قَدَرَ بها عَلى الشَّرِّ الَّذى نَهاه عَنه.

قال: فَإلى العَبد مِن الأمر شيء؟

قال: ما نَهاه اللهُ عَن شيء إلاّ و قد عَلِمَ أنَّه يُطِيقُ تَركَه، و لا أَمَرَه بشيء إلاّ و قد عَلِمَ أنَّه يَسْتَطِيع فِعْلَه؛ لأنَّه لَيس مِن صِفته الجورُ و العبثُ و الظُّلمُ و تكليفُ العباد ما لايُطيقُون.

قال: فَمَن خَلَقَه الله كافراً يستطيعُ الإيمانَ و له عَليه بتركه الإيمان حُجَّةٌ؟

قال عليه السلام: إنَّ الله خَلَقَ خَلْقَه جَميعاً مُسلِمين، أمَرهُم و نَهاهُم و الكفرُ اسمٌ يَلْحَق الفعلَ حينَ يَفعَلُه العبدُ، و لم‌يَخلُق الله العبدَ حينَ خَلَقَه كافراً إنَّه إنَّما كَفَر مِن بعد أن بَلَغَ وقتاً لَزِمَتْه الحُجَّةُ مِن الله، فَعَرض عَليه الحقَّ فَجَحَده فَبِإنكارِه الحقَّ صار كافراً.

قال: فَيجُوز أن يُقَدِّرَ عَلى العبد الشَّرَّ و يأمُرَه بالخير، و هو لايَستَطِيعُ الخيرَ أن يَعْمَلَه و يُعَذِّبَه عَليه!

قال: إنَّه لايَلِيقُ بعدلِ الله و رأفَتِه أن يُقَدِّرَ عَلى العبد الشَّرَّ و يُريدُه منه، ثُمَّ يأمُره بما يَعلَمُ أنَّه لايَستَطِيعُ أخْذَه؛ و الإنزاع عَمّا لايَقدِرُ عَلى تَركه، ثُمَّ يُعَذِّبَه عَلى تركِه [أمْرَه] الَّذى عَلِمَ أنَّه لايَستَطِيعُ أخذَه.[1]

---

۱. احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۸۳ـ۸۴؛ بحارالأنوار، ج ۱۰، ص ۱۷۰ـ۱۷۱.

مفاد روایت

از امام علیه السلام سؤال شد: چرا خدا تمام خلق را «مُطیع» خلق نکرد و حال آنکه قادر بود؟ فرمود: اگر همهٔ خلق را مطیع خلق می‌کرد برای خلق ثوابی نبود؛ زیرا اگر اطاعت، فعل خلق نبود بهشتی و جهنمی نبود! لکن خلق را خلق فرمود پس آنها را امر کرد به طاعت، و نهی نمود از معصیت؛ و به رسولان اقامهٔ حجت نموده و به کُتُب قطع عذر از خلق فرموده تا اینکه خلق، خود مطیع و عاصی باشند و به اطاعت و معصیت، مستحق عقاب و ثواب گردند.

سائل گفت: آیا عمل بنده به آلتی که خدا داده است نیست؟

فرمود: بلی، لکن به آلتی که برای عمل خیر داده شده، قادر است بر عمل شری که از آن نهی فرموده!

گفت: آیا از برای بنده در فعل اختیاری است؟

فرمود: نهی نفرموده خدا از کاری مگر آنکه دانسته است که بنده، قادر بر ترک آن است و امر نکرده مگر آنکه دانسته که توانا بر فعل است؛ زیراکه شأن و صفت خدا جور و ظلم و عَبَث و تکلیف کردن بندگان به چیزی که طاقت ندارند نیست.

گفت: آیا کسی راکه خدا کافر خلق کرده، قدرت و استطاعت بر ایمان دارد و از طرفِ خدا حجت برای کافر هست؟

فرمود: خدا تمامِ خلق را مسلمان خلق فرموده، امر و نهی نموده! کفر، اسم و معنایی است که ـ به واسطهٔ عصیان بشر ـ به او عارض و به آن نامیده می‌شود؛ و خدا خلق را کافر خلق نکرده! پس از آنکه حجت بر آنان اقامه شد و انکار کردند، کافر شدند.

گفت: آیا جایز است برای خدا که برای «بنده» شر مُقَدَّر کند و او را امر به خیر نماید در صورتی که بر خیر توانایی ندارد؟! و بنده را بر ترک خیر عذاب کند؟

فرمود: سزاوار عدل و رأفت خدا نیست که شر برای بنده مقدر کند و امر به خیر نماید و حال آنکه قادر بر خیر نباشد، و بر ترک آن عقاب کند.

این روایت مبارکه مشتمل بر تمام جهاتِ اشکالاتی است که در اَذهان است و صریح در بطلان جبر است.

کلام در ابطال تفویض

معنی تفویض این است که: خدا انسان را آفرید و کمالات وجودی و آنچه مایحتاج اوست به او عنایت کرد. پس از خلقتِ ذات و کمال و اسباب، رفع ید کرده و امر را به انسان واگذار فرموده، و انسان در اَفعالِ خود مستقل است.

این معنی از تفویض، محل کلام بین [مسلمین می‌باشد] و مختار دسته‌ای از متکلمین است[1] و بطلان آن نیز واضح است؛ زیراکه وجدان و عقل فطری، شاهد و حاکم است که انسان چنانچه در هر جهت در ابتدای امر استقلال نداشته و محتاج به غیر است، از جهت بقای آن نیز محتاج به غیر می‌باشد. در هر آن و زمانی از جهاتِ کمالی ـ یعنی حیات و علم و قدرت و اسبابِ فعل ـ محتاج به خدا است.

مراد از تفویض به این معنی که پس از خلقت و تمامیت اسباب، انسان احتیاج به خدا و غیر ندارد (و به اصطلاح علمی: شیء که محتاج به «علتِ مُحدِثَه» است احتیاج به «علتِ مُبقِیَه» ندارد) بطلانش بدیهی و وجدانی است؛ زیراکه احتیاج انسان به خدا، در تمام جهات ـ در ابتدا و بقا ـ محتاج به استدلال نیست.[2]

تفویض به این معنی هم که خدا پس از خلقت ذات و لوازم فعل و اسباب، تفویض به بشر کرده و انسان در افعال دارای استقلال است (یعنی خدا مُنعِزل از

---

۱. رجوع شود به پانویسی که در ابتدای بحث جبر و تفویض ذکر شد. ص ۴۰۶ـ۴۰۷.

۲. خداوند متعال در قرآن، همین مطلب بدیهی و وجدانی را یادآوری می‌کند، آنجاکه می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللّٰهَ یُمْسِكُ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولاٰ وَ لَئِنْ زٰالَتٰا إِنْ أَمْسَكَهُمٰا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كٰانَ حَلِیماً غَفُوراً﴾؛ همانا خداوند آسمان‌ها و زمین را از اینکه زائل و ساقط شوند نگاه می‌دارد، و اگر منحرف گردند و در معرض زوال و سقوط قرار گیرند کسی جز او نمی‌تواند آنها را نگاه دارد، براستی که او حلیم و غفور است. (سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۴۱).

مالکیت و سلطنت نیست، بلکه از سلطنت تامّه، تفویض به بندگان کرده) نیز باطل است، زیرا:

اولاً: یک قسمت از جهاتِ کمال انسان ـمانند حیات و علم و قدرت ـ قوام وجودی به ذات مبدأ دارد؛ یعنی محتاج به قَیُّوم است و در هر آنی باید اِعطا و اِفاضه شود.[۱]

ثانیاً: این امر، مستلزمِ اِهمال بندگان و واگذاشتن آنان به خود است! با اینکه واضح است بشر بالطبع طالب وصول به شهوات و ایجاد شرور و اَفعال ناشایسته است. اگر واگذاشته شود، هر آینه عالم فاسد و نابود می‌شود؛ و این معنی، سزاوارِ ذاتِ مقدس دانا و توانا و رئوف و مهربان نیست.

آنچه از روایات ـدر مقامِ نفی تفویض ـ ظاهر می‌شود این است که: امر به ید قدرت مبدأ متعال است قبل از فعل و حین الفعل، به این معنی:

علم و قدرت و آنچه اسباب تَمَکُّنِ انسان است ـاز فعل و ترک ـ به ید قدرت اوست. اگر خواهد بر تَمَکُّن باقی گذارد و اگر نواقصی دارد (یا به واسطهٔ لطف و تَرحُّم، و یا برای اختبار و امتحان یا جهات دیگر) تتمیم فرماید و یا سلب قدرت نماید یا اسباب فعل را سلب کند.

بالجمله: مقتضای عدل و فضل و جود و کرم و رأفت و رحمت ذاتِ مقدس این است که مراقب حالِ بندگان و ناظرِ ایشان باشد، و بنده را به حال خود نگذاشته به توسُّطِ تهیهٔ اسباب و ترغیبات و توفیقات، بنده را وادار به فعل خیر گرداند یا به سبب اسباب و تخویفات، حفظ از معصیت فرماید یا به واسطهٔ عصیان و تَمرُّد عدلاً خِذلان فرماید.

این است که در دعا می‌گوید:

اَللّٰهُمَّ لاتَکِلْنی إلی نَفسی طَرْفَةَ عَینٍ أبداً؛[۲]

یعنی خدایا، آنی ما را به خود وامگذار.

---

۱. نیز نفس «اختیار» دارای همین حکم است که هر آن باید افاضه شود؛ زیراکه از شؤون و مراتب علم و قدرت است.

۲. مناقب ابن شهرآشوب، ج ۱، ص ۵۷؛ إقبال الأعمال، ص ۱۶۰ (دعای ۲۷ ماه رمضان)؛ بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۴۷.

[۱] عن التوحید، عن أبی إبراهیم علیه‌السلام قال:

مَرَّ أمیرالمؤمنین علیه‌السلام بجَماعة بالکوفة و هُم یَخْتَصِمُون فی القَدَر، فقال لِمُتکَلّمِهم: أ بِالله تَستَطِیعُ أم مَعَ الله؟ أم مِن دُونِ الله تَستَطِیعُ؟ فَلَمیَدْرِ ما یَرُدُّ عَلیه!

فقال أمیرالمؤمنین علیه‌السلام: إنَّك إن زَعَمتَ أنَّك بِالله تَستَطِیعُ، فَلَیس لَك مِن الأمر شیءٌ؛ و إن زَعَمتَ أنَّك مَعَ الله تَستَطِیعُ، فَقَد زَعَمتَ أنَّك شَریكٌ مَعه فی مُلکِه؛ و إن زَعَمتَ أنَّك مِن دُون الله تَستَطِیعُ، فَقَدِ ادَّعَیتَ الرُّبُوبیَّةَ مِن دُون الله عزّوجلّ.

فقال: یا أمیرالمؤمنین علیه‌السلام لا، بل بِالله أستَطِیعُ!

فقال: أما إنَّك لَو قُلتَ غیرَ هذا، لَضَرَبتُ عُنُقك.[۱]

[۲] فی البحار: شخصی از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام سؤال از «قَدَر» کرد و حضرت نهی از بحث در قَدَر فرمود. سائل اِصرار کرد! پس از اِصرار، حضرت فرمود:

فَإنَّه أمرٌ بینَ أمرین، لاجبرَ و لاتفویضَ.

فقال: یا أمیرالمؤمنین، إنَّ فُلاناً یقُولُ بالإستطاعة، و هو حاضرٌ!

فقال علی علیه‌السلام: عَلَیَّ به، فَأقامُوه. فَلَمّا رآه، قال له: الإستطاعة تَملِکُها مَعَ الله أو مِن دُون الله؟ و إیّاك أن تقولَ واحدة مِنهما فَتَرتَدُّ؟

فقال: و ما أقُول یا أمیرالمؤمنین؟!

قال: قُل: أملِکُها بالله الَّذی أنْشَأ مَلْکَتَها.[۲]

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۵۲، حدیث ۲۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۳۹، حدیث ۶۱. تذکّر: با توجّه به احادیث متعددی که به این مضمونها است و اینکه صورت اوّل «بالله تستطیع» مورد تصدیق امام علیه‌السلام قرار گرفت، مقصود از «فلیس لک من الأمر شیء» نفی تفویض است نه اثبات جبر و گویا مخاطب، معتقد به تفویض بوده است. (س).

۲. بحارالانوار، ج ۵، ص ۵۷، حدیث ۱۰۳.

[۳] نیز در بحار از فقه الرضا ﷺ نقل می‌کند که: سائل سؤال کرد از حضرت امیرالمؤمنین ـ صلوات الله علیه ـ از قَدَر، و حضرتش نهی فرمود.

سائل گفت: من سؤال می‌کنم از استطاعت و قدرت که به آن حرکت می‌کنم و می‌نشینم.

فرمود: تو مالکی استطاعت را با خدا یا بدون خدا؟ پس [آن شخص] ساکت شد و جوابی نداد.

فرمود: هر کدام را گفته بودی تو را می‌کشتم!

گفت: چگونه بگویم؟

فرمود: استطاعت را مالک هستید به خدا که شما را مالک کرد؛ و اگر باقی بگذارد از اعطای اوست و اگر سلب فرمود از بلا و امتحان اوست.

خدا است مالک چیزی را که تملیک به شما کرده، و توانا هست چیزی را که شما را بر آن توانا کرده! آیا نمی‌شنوی که بندگان چه می‌گویند؟! از خدا حول و قُوَّت طلب می‌کنند «لاحَولَ و لاقُوَّةَ إلاّ بالله» می‌گویند.[۱]

[۴] تحف العقول ـ از رساله علی بن محمّد ﷺ برای اهل اهواز ـ نقل می‌کند [امام ﷺ] پس از سلام و تحیت، فرمود:

کتاب شما رسید. اختلاف شما را در دین شما (و فرو رفتن در بحث قَدَر و مقالهٔ قائلین به جبر و تفویض) و تفرقه شما و عداوت با یک دیگر را فهمیدم. از حضرت صادق ﷺ سؤال شد آیا خدا بندگان را مجبور بر معاصی کرد؟ فرمود: خدا از این امر،

---

۱. تحف العقول، ص ۴۶۸ (رسالته ﷺ فی الردِّ علی أهل الجبر و التفویض)؛ بحارالانوار، ج ۵، ص ۷۵؛ متن حدیث فقه الرضا ﷺ، ص ۴۰۷ چنین است:
عن أمیرالمؤمنین ﷺ: «... سألتُ عَن الأستطاعة تملکها من دون الله أو مع الله؟ فَسکت عبایة، فقال له أمیرالمؤمنین ﷺ: قل یا عبایة، قال: و ما أقول؟ قال: إن قلت إنَّک تملکها مَعَ الله قتلتک، و إن قلت تملکها دون الله قتلتک! قال عبایه: فما أقول یا أمیرالمؤمنین؟ قال ﷺ: تقول: إنَّک تملکها بالله الَّذی یملکها من دونک، فإن یملکها إیّاک کان من عطائه، و ان یسلبکها کان ذلک من بلائه. هو المالک لماملکک، و القادر علی ما علیه أقدرک. اما سمعت الناس یسألون الحول و القوة حین یقولون: لاحول و لاقوة الا بالله ...»

عادل‌تر است! گفتند: آیا تفویض به آنها کرده؟ فرمود: خدا از این کار، قاهرتر است.[۱]

از حضرت صادق علیه السلام[۲] روایت شده که فرمود:

مردم در مسئله قدر بر سه طایفه باشند: مردی که گمان می‌کند که امر تفویض به او شده، پس خدا را در سلطنتش ضعیف دانسته، پس چنین شخصی هلاک است؛ و مردی که گمان کرده که خدا بندگان را مجبور بر معاصی کرده یا به چیزی که طاقت ندارند تکلیف نموده، پس به خدا نسبت ظلم داده، پس او هلاک است؛ و مردی که گمان کرده خدا تکلیف فرموده بندگان را به امری که طاقت و توانایی به آن دارند و به چیزی که طاقت ندارند تکلیف نکرده، پس اگر کار خوب کرد حمد کند خدا را و اگر بد کرد طلب آمرزش از خدا کند. این مرد، مسلمان است.[۳]

حجت بر عباد، به واسطهٔ استطاعت و قدرت بر امتثال (و متابعت امر و نهی) تمام شده؛ و از این جهت است که ثواب را بر عاصی حرام کرده و او را عقاب فرماید.

این قول بین دو قول است ـ نه جبر و نه تفویض ـ و به همین امر، حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام سائل را خبر داده.

سائل سؤال کرد از استطاعتی که به آن می‌نشیند و می‌ایستد و کار می‌کند! فرمود:

---

۱. متن حدیث چنین است:

مِن عَلی بن محمد، سلام عَلیکم و عَلی مَن اتَّبع الهُدی و رحمةُ الله و بَرکاتُه.

فَإنَّه وَرَدَ عَلَيَّ کتابُکُم و فَهِمْتُ ما ذَکَرتُم (مِن إختلافِکم في دینِکم و خَوضِکُم في القَدَر، و مقالةِ مَن یَقُولُ مِنکم بالجَبرِ، و مَن یَقُولُ بالتَّفویضِ، و تَفَرُّقِکُم فی ذلک و تَقاطُعِکم، و ما ظَهَر مِن العَداوة بَینکُم...).

أنَّ الصادق علیه السلام سُئِلَ هل أجْبَرَ الله العبادَ عَلی المعاصی؟ فقال الصادق علیه السلام هو أعْدَلُ مِن ذلک! فقیل له: فهل فَوَّضَ إلیهِم؟ فقال علیه السلام هو أعَزَّ و أقْهَرَ لَهم مِن ذلک.

۲. ادامهٔ حدیث پیشین و کلام امام هادی علیه السلام است.

۳. متن روایت چنین است:

و رُوِيَ عَنه أنَّه علیه السلام قال: النَّاس فی القَدَر عَلی ثلاثةِ أوْجُه؛ رَجلٌ یَزعَمُ أنَّ الأمرَ مُفَوَّضٌ إلیه! فَقَد وَهَّنَ اللهَ فی سُلطانه، فَهُو هالکٌ؛ و رَجلٌ یَزعَمُ أنَّ اللهَ ـ جلَّ و عزَّ ـ أجْبَرَ العبادَ عَلی المَعاصِی و کَلَّفَهُم ما لایُطِیقُون! فَقَد ظَلَّمَ اللهَ فی حُکمه فَهُو هالکٌ؛ و رَجلٌ یَزعَمُ أنَّ اللهَ کَلَّفَ العبادَ ما یُطِیقُون و لَم‌یُکَلِّفْهُم ما لایُطِیقُون، فإذا أحْسَنَ حَمِدَ اللهَ و إذا أساءَ اسْتَغفَرَ الله، فَهذا مُسلمٌ بالغٌ....

بگو یا عبایه! گفت: چه بگویم؟

فرمود: اگر بگویی استطاعت را مالکم با خدا، تو را به قتل می رسانم! و اگر بگویی مستقل و بدون خدا مالکم نیز تو را به قتل می‌رسانم!

عبایه گفت: چه بگویم؟

فرمود: بگو مالکم به خدایی که مرا مالک کرده است؛ اگر استطاعت را داد، عطایی فرموده و اگر گرفت، امتحان فرموده!

خدا مالک چیزی است که تو را به آن مالک کرده، و توانا است به امری که تو را به آن توانا نموده؛ آیا نشنیدی که مردم از خدا حول و قوت می‌طلبند؟![1]

تا اینکه می‌فرماید:

فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام موافق با کتاب خدا و نفی «جبر» و «تفویض» است که هرکه ملتزم به آن دو شود و تقلید کند، ملتزم باطل و کفر شده و تکذیب قرآن کرده.

و به خدا از کفر و ضلالت پناه می‌بریم، و دین ما جبر و تفویض نیست، بلکه می‌گوییم «منزلة بین منزلین» است و [او امر خدای متعال و نواهی] او امتحان و اختبار است به واسطهٔ استطاعتی که ما را مالک کرده و به این استطاعت، ما را متعبد نموده؛ چنانچه به این مطلب، قرآن شاهد است و ائمه ابرار علیهم‌السلام به آن امر قائل‌اند.[2]

---

۱. متن روایت چنین است:

«فَمَن أطاعَهُ رَشَدَ، و مَن عَصاه ضَلَّ و غَوى و لَزِمَتْهُ الحُجَّةُ بما مَلَّكَه مِنَ الاسْتطاعَة لاتِّباعِ أمرِه وَ اجْتِنابِ نَهيِه، فَمِن أجلِ ذلك حَرَّمَه ثَوابَه وَ أنزَلَ به عِقابَه.

و هذا القولُ بَينَ القَولَينِ لَيس بِجَبرٍ وَ لاتَفوِيضٍ، و بِذلک أخبَرَ أميرُالمؤمنين صلوات الله عليه عَبايَةَ بْنَ رَبْعيّ الأَسَديّ، حينَ سَأَلَهُ عَن الاسْتطاعَة الَّتي بها يَقُومُ و يَقعُدُ و يَفعَلُ، فَقال له أميرالمؤمنين علیه‌السلام: سَأَلْتَ عَنِ الاسْتطاعَةِ تَمْلِكُها مِن دون الله أو مَع الله؟ فَسَكَتَ عَبايَة، فَقال له أميرالمؤمنين علیه‌السلام: قُل يا عَبايَة، قال: و ما أقُولُ؟ قال علیه‌السلام: إن قُلتَ تَمْلِكُها مَعَ اللهِ قَتَلتُک، و إن قُلتَ تَمْلِكُها دُون اللهِ قَتَلتُک، قال عَبايَة: فَما أقُولُ يا أميرالمؤمنين؟ قال علیه‌السلام: تَقُولُ: إنَّک تَمْلِكُها بِاللهِ الَّذی يَمْلِكُها مِن دُونِک، فَإن يُمَلِّكُها إيّاکَ كان ذلک مِن عَطائِه، و إن يَسْلُبْكَها كان ذلك مِن بَلائِه، هُو المالِكُ لِما مَلَّكَكَ و القادرُ عَلى ما عَليه أقْدَرَكَ، اَما سَمِعتَ النَّاس يَسْأَلُونَ الحَولَ والقُوَّةَ ...».

۲. متن روایت چنین است: «فَقد دَلَّ أميرالمؤمنين علیه‌السلام عَلى مُوافَقَةِ الكتاب و نَفْيِ الجَبرِ و التَّفوِيضِ اللَّذَينِ ←

[۵] عن تُحَف العقول:

کَتَبَ الحسنُ البصری إلی أبی محمد الحسن بن علی ﷺ أمّا بَعد.

إلی أن قال:

کَتَبتُ إلیك یابنَ رسول الله، عند اختلافنا فی القَدَر و حِیرَتِنا فی الإستطاعة، فَأخْبِرنا بالَّذی عَلیه رَأیُك.

إلی أن قال:

فأجابَه الحسنُ ﷺ:

...فَمن لَم یُؤمِن بالقَدَر ـ خَیرِه و شَرِّه ـ أنَّ اللهَ یَعلَمُه، فَقَد کَفَر، و مَن أحالَ المعاصی عَلی الله فَقَد فَجَرَ، إنَّ اللهَ لَم یُطَع مُکرَهاً و لَم یُعْصَ مَغلُوباً و لَم یُهمِل العبادَ سُدی مِنَ المَمْلَکَة، بل هُو المالك لِما مَلَّکَهُم، و القادر عَلی ما عَلیه أقْدَرَهُم.[1]

و در فقه الرضا ﷺ این روایت را چنین نقل می‌کند: حضرت حسین بن علی[2] ـ صلوات الله علیه ـ نوشت آنچه را شرح کردم در بابِ «قَدَر» ـ که به ما اهل‌بیت رسیده ـ متابعت کن؛ زیرا کسی که ایمان به قَدَر در خوب و بد نداشته باشد کافر است، و نسبت دادن معاصی به خدا افترای بزرگی است؛ خدا به اِکراه عبادت نشده، و به مغلوبیت معصیت نشده، و بندگان در مملکتِ خدا مُهْمَل واگذاشته نشده‌اند.

خدا مالک آن چیزی است که به بندگان تملیک کرده، و توانا است بر چیزی که بندگان را به آن توانا نموده است.

← یُلْزِمانِ مَن دانَ بِهما و تَقَلَّدَهُما الباطلَ و الکُفْرَ و تَکذِیبَ الکتاب، و نَعوذُ بالله مِنَ الضَّلالةِ و الکُفرِ. و لَسْنا نَدینُ بِجَبرٍ و لاتَفوِیضٍ، لکنّا نَقولُ بِمنزِلَةٍ بَینَ المَنزِلَتَین و هو الإمتحان و الإختبار بالاستطاعة الَّتی مَلَّکَنا الله وتعبدنا بها علی ما شَهِدَ به الکتاب و دان به الأئمَّةُ الأبرار...». تحف العقول، ص ۴۵۸ ـ ۴۶۱؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۶۸ ـ ۷۶.

۱. تحف العقول، ص ۲۳۱؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۴۰، حدیث ۶۳.

۲. در متن بیان الفرقان «حسن بن علی» ثبت شده است، و در فقه الرضا ﷺ و بحار «حسین بن علی» ضبط شده است.

تا اینکه می‌فرماید: حمد خدایی را است که بندگان را به آنچه امر و نهی فرموده، قوی قرار داده است و به آن «قوت» به مطلوب خود نایل شوند و آنچه را که از آن نهی شدند ترک نمایند.[۱]

[۶] عن التوحید، عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال:

لایَکُونُ العبدُ فاعِلاً و لا مُتَحَرِّکاً إلاّ و الإستطاعةُ مَعَه مِن الله ـعزّوجلّ ـ و إنَّما وَقَعَ التَّکلِیفُ مِن الله بعدَ الإستطاعة، فلایکونُ مُکَلَّفاً لِلفعل إلاّ مُستَطِیعاً.[۲]

فرمود: بنده فاعل و مُتَحِّرک نیست مگر آنکه استطاعت از طرف خدا با او هست، و تکلیف بعد از استطاعت است. بنده مُکلَّف بر فعل نیست مگر آنکه دارای استطاعت باشد.

و روایت دیگر از توحید به این مضمون نقل شده:

راوی گفت: شنیدم امام علیه‌السلام فرمود: عبد فاعل نیست مگر آنکه مستطیع باشد، و گاهی مستطیع است و فاعل نیست، و لکن هرگز نمی‌شود فاعل باشد مگر آنکه دارای استطاعت باشد.[۳]

در روایتِ دیگر در توحید فرمود: امر نفرموده خدا بندگان را مگر به کمتر از استطاعت و طاقت آنها، و اگر چیزی را استطاعت و وسعت نداشته باشند از آنها مرفوع است.[۴]

---

۱. فقه الرضا علیه‌السلام، ص ۴۰۸؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۲۳، حدیث ۷۱، (متن کامل در روایات قضا و قدر، ذیل حدیث ۲۵، ص ۴۸۷ خواهد آمد).

۲. توحید صدوق، ص ۳۵۱، حدیث ۱۸؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۳۵، حدیث ۴۶.

۳. متن روایت در «توحید صدوق، ص ۳۵۰، حدیث ۱۳» از امام صادق علیه‌السلام این گونه است:

سَمِعتُه یقُول: لایَکونُ العبدُ فاعِلاً إلاّ و هُو مُستَطِیعٌ، و قَد یَکونُ مُستَطِیعاً غیرَ فاعِل، و لایَکونُ فاعِلاً أبداً حَتّی یَکونَ مَعَه الاِستِطاعَةُ.

۴. توحید صدوق، ص ۳۴۷، حدیث ۶؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۳۶، حدیث ۵۱. متن روایت چنین است:

از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است، که فرمود:

ما أُمِرَ العبادُ إلاّ بدون سَعَتِهم فَکُلُّ شیء أُمِرَ النّاسُ بأخْذِه فَهُم مُتَّسِعُون له، و ما لایَتَّسِعُون له فَهُو مَوضُوعٌ عَنهم....

[۷] عن التوحید، قال الراوی:

سَألتُ أبا عبدالله علیه السلام عَن قـول الله عـزّوجلّ ﴿ وَقَـدْ كَـانُوا يُـدْعَوْنَ إِلَـى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ ﴾[۱] قال: مُستَطِيعُون! يَستَطِيعُون الأخذَ بِما أمِرُوا به و التَّرك لِما نُهُوا عَنه، و بذلك ابْتُلُوا! ثُمَّ قال: ليس شيءٌ مِمّا أمِرُوا به و نُهُوا عنه إلاّ و مِن الله تعالى ـ عزّوجلّ ـ فيه ابتلاءٌ و قَضاءٌ.[۲]

از حضرت صادق علیه السلام سؤال شد از تفسیر آیهٔ شریفه «به سجود دعوت شدند درحالی‌که سالم بودند».

فرمود: یعنی مستطیع و توانا به فعلِ آنچه امر شده‌اند و ترک آنچه نهی شده‌اند، بودند و به همین جهت، امتحان شدند!

بعد فرمود: نیست شیئی که امر یا نهی شده باشد مگر آنکه از جانب خدا در آن، امتحان و حکمی است.

[۸] عن التوحید عن أبی عبدالله علیه السلام قال:

ما كَلَّفَ اللهُ العبادَ كُلْفَةَ فِـعْلٍ و لانَـهاهُم عَـن شـيء حَـتّى جَـعَلَ لهـم الإستطاعةَ، ثُمَّ أمَرَهم و نَهاهُم؛ فـلايكونُ العـبدُ آخـذاً و لاتـارِكاً إلاّ بِاسْتِطاعةٍ مُتَقَدِّمَةٍ قَبْلَ الأمْر و النَّهْي، و قَبْلَ الأخْـذ و التَّـرْك، و قَـبْلَ القَبْض و البَسْط؛[۳]

[در توحید صدوق از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:

خداوند بندگان را به کاری تکلیف نکرد و از چیزی باز نداشت مگـر ایـنکه تواناشان ساخت، آن گاه امر و نهی کرد؛ از این رو، بـنده بـه تکـلیفی دست نمی‌یازد و از چیزی باز نمی‌ایستد مگر با توانمندی پیشین قبل از امر و نهی، و اَخذ و ترک، و قبض و بسط].

---

۱. سورهٔ قلم (۶۸)، آیهٔ ۴۳.

۲. توحید صدوق، ص ۳۴۹، حدیث ۹؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۳۸، حدیث ۵۶.

۳. توحید صدوق، ص ۳۵۲، حدیث ۱۹؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۳۸، حدیث ۵۷.

روایات در نفی «جبر و تفویض» زیاد است (و یک قسمت در مسائل مربوطه بعد ذکر خواهد شد) و آنچه از آیات و روایات و مَذاق و اساسِ اسلام ظاهر و روشن [می‌باشد] و جای هیچ شک و شبهه نیست این است که: اساسِ تکالیف، بر نفی «جبر» و اساسِ عبودیت و بندگی بر نفی «تفویض» و اثباتِ توفیق و خذلان است.

و آنچه مطابق با وجدان است همین است؛ و شُبهه جبر و تفویض، مقابلِ وجدان است (و السلام عَلَی مَنِ اتَّبَعَ الهُدی).

تذکّـــــر

از فروع و نتایج مسئله جبر و تفویض، مسئله مشیت و اراده است؛ و از مطالب گذشته واضح شد که مَشیَّتِ حتم از مبدأ متعال نسبت به اَفعالِ تکلیفیهٔ ـ زمانِ تکلیفِ بندگان ـ محال و خُلف است؛ زیراکه مشیتِ حتمیّهٔ الهیه مخالف اختیار در فعل است مگر در صورتِ عصیان و خذلان.[1]

و نیز واضح شد که مشیتِ حتمیه ازلاً نسبت به تکوینیات ـ که قابل تبدیل و تغییر نباشد ـ با حُرّیت و سلطنت و قدرتِ تامه، مخالف و منافی است.

و مفصل بیان کردیم که مشیت و اراده، عینِ علم نیست.

پس آنچه بر اساس قرآن مجید و روایات ـ در باب مشیت ـ ظاهر می‌شود این است که: مشیت و ارادهٔ حضرت حق، دو مشیت و دو اراده است: یکی تکوینیه و دیگری تشریعیه.

ارادهٔ تکوینیه، فعل اول و مبادی وجود کَوْنی و خارجی اَشیا است (چنانچه در روایتِ سلیمان مَرْوَزی در مطالب گذشته بیان کردیم) مانند ارادهٔ انسان نسبت به

---

۱. یعنی عصیان که به معنای مخالفت عمدی و اختیاری با امر و نهی مولی است موجب خذلان بشود و خذلان ـ که غالباً موجب صعوبت و سختی طاعت است ـ به حدّ عدم امکان طاعت برسد، پس اگر مشیّت الهی به این مرحله از خذلان تعلّق گرفت با اختیاری بودن عمل انسان منافات ندارد و به حکم عقل مستحق عقوبت است؛ زیرا اگرچه ترک طاعت ـ در فرض عدم امکان ـ در همان لحظه اضطراری است، امّا با نظر به مبادی آن ارادی و اختیاری است؛ چنان‌که گفته می‌شود: «الإمتناع بالإختیار لا ینافی الإختیار».

افعال خارجیه؛ مثل اینکه ارادهٔ حرکت یا سکون یا ضرب یا تعلیم نماید. بلافاصله و تأمل، فعل در خارج صادر گردد. خواه ارادهٔ فعل، بدون واسطه باشد (چنانکه انسان شخصاً ارادهٔ فعلی نماید) یا به واسطه باشد؛ مانند اینکه اراده کند که غیر ارادهٔ فعلی کند، یا ارادهٔ ایجاد اراده در غیر نماید، یا ارادهٔ ایجاد دواعی در غیر کند که آن غیر ارادهٔ فعل نماید.

و جمیع اقسام این ارادات، ارادهٔ تکوینیه است.

ارادهٔ به این معنی ـ نسبت به افعال تکلیفیهٔ بندگان ـ خُلف و منافی با تکلیف است مگر در اوامر و اراداتِ امتحانیه (که در مطالب بعد بیان می‌کنیم) اراده به این معنی در افعال مبدأ متعال ازلی و ابدی ـ که قابل تغییر و تبدیل نباشد ـ مخالف با قدرتِ تامه و مسئله «بدا» است.

و ارادهٔ تشریعیه، عبارت از اوامر و نواهی الهی است نسبت به افعالِ تکلیفیهٔ انسان؛ یعنی بیان و ابلاغِ چگونگی افعالِ مُکَلَّف است از حیث رضا و سخط و رغبت و کراهت نظیر احکام مستقله عقلیه؛ مثل اینکه خوبی احسان و بدی ظلم را می‌فهمیم ـ یعنی علم داریم ـ و پس از علم، راضی به صدور احسان و کراهت از صدورِ ظلم داریم.

رضا و کراهت ـ نسبت به افعال ـ اختلاف و شدت و ضعف دارد و گاهی در بعضی افعال به حدی است که راضی به ترک یا فعل نیستیم، و گاهی رضایت به فعل از ترک بیشتر یا به عکس است.

بالجمله ارادهٔ تشریعیه در ذات مبدأ متعال ـ پس از علم به چگونگی افعال عباد ـ رضا و سخط و ابلاغ و اِنذار است.

از حضرت ثامن الأئمه علیه السلام روایت شده:

أمّا الطاعات، فإرادةُ الله و مَشِيَّتُه فيها، الأمرُ بها و الرِّضا لها و المُعاوَنَةُ عليها؛ و إرادتُه و مَشيَّتُه في المعاصي النهيُ عنها و السَّخَطُ لها و الخِذْلانُ عليها.[1]

---

۱. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴، حدیث ۱۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۲، حدیث ۱۸.

مفاد روایت

فرمود: ارادهٔ و مشیتِ خدا در طاعات، امر و رضا و اعانت بر آنها است؛ و در معاصی نهی و سخط و خذلانِ بندگان است.

این است معنای ارادهٔ تشریعیهٔ ذاتِ مقدس نسبت به افعال تکلیفیّه و اختیاریهٔ بندگان.

و اما بر اساس فلسفه، ارادهٔ ذات مقدس ـ نسبت به افعال بندگان ـ همان مشیت و علمِ ذاتی عنائی است که مُؤکِّد اساسِ جبر است. مختصری از عینِ عبارت شیخ را نقل می‌کنیم:

تَعَلَّقَ حُبُّه و رضائه ـ عزَّوجلَّ ـ بكُلِّ ما يَتَحَقَّقُ فی النظام؛ لأنَّه خَلَقَ الخَلْقَ لِحُبّه تعريفَ نفسه، و حُبُّ بلوازمه بالعَرَض، و ينتهی لا محالةَ إلی ما بالذات ـ و هو حُبُّه نَفْسَه ـ و لَمّا كانَ أفعالُ العباد ممّا يَتَوقَّفُ عَليه عرفانُ الرَّب، فلابُدَّ أن يكونَ محبُوباً بالعَرَض.[1]

و تعبير آخر إنَّ اللهَ مُبتَهِجٌ بذاته و لوازم ذاته ـ و هو ابتهاجه بتعريف نفسه ـ و ممّا يَتَوقَّفُ عليه نفسه، فعلُ العباد؛ فهو محبوب بالعَرَض و مُبتَهِجٌ به كذلك؛

مفاد عبارت

حُبّ و رضایت مَبْدَأ، مُتَعَلِّق است به تمام آنچه در نظام، موجود باشد؛ زیراکه خلقتِ خلق برای دوستی تعریف ذاتِ خود اوست (و دوستی شیئ دوستی لوازم اوست بالعَرَض) و ما بالذات دوستی ذاتِ خود است به خود ذات. چون افعال بندگان در رشته و سلسلهٔ معرفت پروردگار است، پس لامحاله محبوب بالعَرَض است.

به تعبیر دیگر، مبدأ مُبْتَهِج است به ذات و لوازمِ ذاتِ خود؛ و این، عین ابتهاج به

---

۱. عین این عبارات در کتاب‌های ابن سینا که در دسترس ما هست یافت نشد و لیکن مفاد آن در چند جای تعلیقات و در شفاء آمده است (تعلیقات، ص ۱۱، ۱۲، ۱۸۹؛ الشفاء ـ الهیات ـ، ص ۳۶۳).

تعریف ذات و نفس اوست؛ و اَفعال بندگان چون مقدمهٔ معرفت است پس ابتهاج به معرفتِ نفس، خود ابتهاج به معرفتِ اَفعال بندگان است.

فرع پنجم مبحث قضا و قدر

همان طور که یکی از موارد اختلاف قرآن با فلسفه «جبر و تفویض» می‌باشد، مبحث «قضا و قدر» نیز از موارد اختلافِ معارفِ قرآن با معارفِ بشری است.

در معارف بشری از عقیده به قضا و قدر همان «جبر» استفاده می‌شود (به‌طوری که در مباحث قبل تفصیلاً بیان شد) گویند: آنچه خدا دانسته همان را خواسته و مُقَدَّر فرموده، و هرچه مقدر فرموده همان خواهد شد؛ و از جمله اموری که در عالم واقع می‌شود اَفعالِ بشر است. چون افعال بشر طبق قضا و قدر الهی انجام می‌شود، تَخَلُّف‌پذیر نیست و همه منتهی شود به علم خداوند که آن هم عِلّی است.

چون در لسان شرع هم اسم «قضا و قدر» برده شده (و در خبر است که: امری در دنیا واقع نشود مگر به هفت چیز، قضا، قدر، اراده، مشیت، کتاب، اَجَل و اذن)[1] ناچار برای رفع شبههٔ قضا و قدر ـ که نظیر شبههٔ جبر است ـ و تکمیل مطالب گذشته، به ذکر معنای قضا و قدر در لسانِ شریعت و رفعِ اشکال می‌پردازیم.

نخست باید دانست که قضا و قدر در لسان قرآن مجید و روایات، به معانی زیادی اطلاق شده؛ چنان‌که از حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام برای قضا ده معنی نقل شده.[2]

---

۱. بحارالأنوار، ج ۵، ص ۸۸، حدیث ۷؛ عبارت روایت در آینده خواهد آمد.

۲. نگاه کنید به، بحارالانوار، ج ۹۰، ص ۱۸ ـ ۲۰ (باب ما ورد عن أمیرالمؤمنین صلوات الله علیه فی أصناف آیات القرآن... بروایة النعمانی).

شیخ صدوق در «التوحید، ص ۳۵۸» می‌گوید: از بعضِ اهل علم شنیدم که می‌گفت قضا برده وجه است:
۱. علم ۲. اعلام ۳. حُکم ۴. قول ۵. حَتم ۶. اَمر ۷. خَلق ۸. فِعل ۹. اِتمام ۱۰. فِراغ.
و برای هرکدام از اینها، یک یا دو آیه را به عنوان شاهد، ذکر می‌کند، که گاه با آنچه در متن آمده متفاوت است.

۱. فراغ

﴿ فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَى قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴾ ؛[1]

[(چون آن گروه جنیان حضور یافتند و خاموش ماندند و قرآن را شنیدند) آن گاه که آیات پایان یافت (به عنوان) بیم دهندگانی سوی قومشان بازگشتند].

﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُواْ اللّهَ ﴾ ؛[2]

[هنگامی که اَعمال حج را به جا آورید (و فراغت یافتید) خدا را یاد کنید].

۲. عهد

﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ﴾ ؛[3]

[و پروردگارت عهد بست که جز او را نپرستید].

﴿ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ ﴾ ؛[4]

[ای پیامبر، تو در جانب غربی (کوه طور) نبودی آن گاه که ما با موسی عهد بستیم که امر بندگی را به جا آوَرَد].

۳. اعلام

﴿ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ﴾ ؛[5]

[به بنی اسرائیل در کتاب آسمانی اعلام کردیم که شما دوبار در زمین به تباهی دست می‌یازید].

---

۱. سورهٔ احقاف (۴۶)، آیهٔ ۲۹. ۲. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۰۰.

۳. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۲۳؛ در «فقه الرضا، ص ۴۰۹» این آیه برای قضا به معنای «أمر» آمده است؛ یعنی «أَمَرَ رَبُّک» (پروردگارت امر کرده است...).

۴. سورهٔ قصص (۲۸)، آیهٔ ۴۴.

۵. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۴؛ برای قضا به معنای «اعلام» این آیه نیز در روایت آمده است: ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلاءِ مَقْطُوعٌ مُّصْبِحِينَ ﴾؛ و این امر را به او (لوط) اعلام کردیم که ریشهٔ آن گروه صبحگاهان بریده خواهد شد. (سورهٔ حجر (۱۵)، آیهٔ ۶۶).

۴. فعل

﴿ فَاقْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ ﴾ ؛[۱]

یعنی: إفْعَل ما أنتَ فاعلُه. [هر کاری خواهی بکن].

۵. ایجاب

﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الأَمْرُ ﴾ ؛[۲]

یعنی: لمّا وَجَبَ العذاب. [چون عذاب واجب و حتمی گردید].

۶. کتابت

﴿ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴾ ؛[۳]

یعنی: مکتوباً. [امری است نوشته شده].

۷. اتمام

﴿ فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ ﴾ ؛[۴]

یعنی: أتَمَّ. [چون موسی مدت را به پایان رساند].

۸. حکم و فصل

﴿ وَاللّٰهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ ﴾ ؛[۵]

یعنی: يَحْكُم و يَفْصُلُ [خدا به حق حکم می‌کند].

---

۱. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۷۲.

۲. سورهٔ ابراهیم (۱۴)، آیهٔ ۲۲؛ برای قضا به معنای «ایجاب» آیهٔ دیگری نیز در روایت آمده است: ﴿ قُضِيَ الأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴾ تعبیر خوابی که شما دو تن از من جویا شدید واجب و محکم شد (آنچه گفتم همان خواهد شد) (سورهٔ یوسف (۱۲)، آیهٔ ۴۱).

۳. سورهٔ مریم (۱۹)، آیهٔ ۲۱.

۴. سورهٔ قصص (۲۸)، آیهٔ ۲۹.

۵. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۲۰.

۹. خلق

﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ ﴾ ؛[۱]

یعنی: خَلَقَهُن. [پس هفت آسمان آفرید].

۱۰. نزول الموت

﴿ وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ ؛[۲]

یعنی: ینزل علینا الموتَ.

[صدا می‌زنند: ای مالک، به پروردگارت بگو مرگ را بر ما فرو آرد].

چون کلمات عرب ـ مخصوصاً کلمات قرآن ـ دارای معانی جامع و مصادیق مُتَعَدِّدَه است، این است که از یک کلمه (برحسب موارد استعمال) معانی متعدِّد استفاده می‌شود.

اگر مراد از «قضا و قدر» معنای اصطلاحی فلسفه باشد اشکال وارد است، ولی به معنایی که از روایات استفاده می‌شود اشکال نخواهد بود.

طبق علوم بشری «قضا و قدر» در عالَم اجسام، کتابِ تکوین عالَم است مُجْمَل و مُفَصَّل؛ و در عالَم مجردات، عقول‌اند و نفوس، و علم مبدأ به اشیا به نحو اجمال و بساطت.

این است معنای «قضا و قدر» بر اساسِ فلاسفه.[۳]

بر این اساس، واضح است که آنچه در عالَم واقع شده یا می‌شود و ـ حتی افعال بشر ـ بر طبق قضای حتم و قَدَرِ لازم و غیر قابل تَخَلُّف است.

این بود که از اول کتاب مُکَرَّر تذکُّر دادیم که اساس علوم قرآن ـ در هر باب ـ مخالف

---

۱. سورهٔ فصلت (۴۱)، آیهٔ ۱۲.

۲. سورهٔ زخرف (۴۳)، آیهٔ ۷۷. به جز قضا به معنای «خلق» برای سایر معانی قضا آیات متعددی در روایت آمده است. بحارالأنوار، ج ۹۰، ص ۱۸ ـ ۲۰.

۳. اسفار اربعه، ج ۶، ص ۲۹۱؛ گوهر مراد، ص ۲۲۰. عبارت کتاب در اینجا اجمال دارد که در چند سطر بعد تفصیل آن خواهد آمد. (س).

با علوم فلسفه و عرفان است و بر این اساس، اشکالات حلّ[۱] نخواهد شد (آنچه گفته شده یا بگویند، التزام به اشکال است) بلکه بر این اساس اشکالی وارد نیست.[۲]

و حقیقتِ امر، همین است! توجیهات یا ناشی از تدلیس و پرده پوشی حقیقتِ امر است یا ناشی از جهل و نادانیِ واقع و حقیقتِ مطالبِ فلسفه و عرفان است.

و بر این اساس است که می‌گویند: علم نجوم ـ که یکی از علوم شریفهٔ عالَم است ـ عالِم به آن می‌تواند از تمام خصوصیاتِ عالَم (حتی از افعال و موت و حیات و عِزَّت و ذِلَّت بشر) اِخبار کند؛ چنانچه در باب توحید از فیلسوف طبیب هندی، در مقام مکالمه با حضرت صادق علیه‌السلام نقل کردیم[۳] (حضرتش پس از اقرار گرفتن از طبیب، مدعای خود را ثابت کرد).

و به همین جهت، نهی شدید از اعتماد به علم نجوم از صاحبِ شریعت مُقَدَّسهٔ اسلام وارد شده[۴] و این مطلب ـ با اختلاف عقاید و مشرب‌ها ـ مورد اتفاق فلاسفه است.

بنابراین، اساس «قضا و قدر» عبارت از کتاب تکوینی عالَم است که در اَزَل ـ بدون مسبوقیت نیستی واقعی ـ موجود بوده؛ مرتبهٔ اجمال و کلی آن، مرتبهٔ «قضا» و مرتبهٔ تفصیل و جزئیات، «قَدَر» است.

عقل، به واسطهٔ بالفعل بودن در جمیع کمالات، مرتبهٔ قضا و لوح محفوظ است. و نفوس، به واسطه اینکه تدریجاً از عقول به آنها افاضه[۵] می‌شود (و به واسطهٔ حرکاتِ افلاک تدریجاً موجودات، موجود می‌شوند) مرتبهٔ قَدَر و تفصیلی است.

نتیجه: قضا، همان علم مبدأ است به ماورای ذات که متحد با ذات و عین مبدأ است

---

۱. در متن «منحلّ» آمده است.

۲. یعنی شبههٔ جبر به عنوان اشکال مطرح نیست؛ زیرا در حقیقت جبر در افعال را می‌پذیرند، و همان «جبر فی صورة الأختیار» خواهد بود. (س).

۳. رجوع کنید به، ص ۱۲۶ و ۱۲۷؛ (بحارالأنوار، ج ۳، ص ۱۷۱ ـ ۱۷۵).

۴. وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۴۲ ـ ۱۴۴، حدیث ۵ ـ ۱۲.

۵. در متن «اضافه» ثبت شده است.

و قَدَر، علم به جزئیات و حوادث یومی است (که در مسئله «علم» مُفَصل بیان کردیم).

و اما بر اساس [تعالیمِ] انبیا ﷺ و قرآن مجید (و صاحبِ شریعت و قرآن) که خالق و مبدأ عالَم را عالم و قادر و مختار و حکیم و مُرید می‌دانند، و از برای ذاتِ پاک او سلطنتِ تامّه قائل‌اند ﴿ یَفْعَلُ مَا یَشَاء ﴾[1] کیف یشاء [خدا آنچه را بخواهد، هرگونه که صلاح بداند انجام می‌دهد]، ﴿ لَا یُسْأَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْأَلُونَ ﴾ ؛[2] [خدا از کارهایش سؤال نمی‌شود، این بندگان‌اند که بازجویی می‌شوند] ﴿ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ ؛[3] [خدا بر هرچیز تواناست] از برای عالَم، بدا و ابتدا نیز قائل‌اند، و خراب و فنای عالَم را ممکن و واقع می‌دانند، معاد روحی و جسمی و عقاب داخل و خارج و بهشت و جهنم و قُرب و بُعد ثابت کنند و این سلطنت را اَزَلی و اَبَدی می‌دانند و تعبیر از آن به کلمهٔ «بدا» فرمودند.

قضا و قدر در افعال انسان

برای توضیح قضا و قَدَر الهی در افعال انسان ـ طبق معارف قرآن ـ متذکِّر می‌شویم:

امور عالم بر دو قسم است: امور عادی، غیر عادی؛ یعنی موجوداتی که به طور عادی واقع شود و موجوداتی که به غیر عادی ایجاد گردند.

قسم اول، عبارت از همان اَسباب و مسبّبات است؛ یعنی صانع متعال اَسبابی خلق فرمود و به توسُّط آنها آثار و مُسَبّبات و موجوداتی موجود شدند (آتش را سوزاننده خلق فرموده و خورشید و ماه را نور دهنده ایجاد نموده) از برای حرارت و نور آثاری است در عالم که به توسط آن آثار، اموری موجود شوند ـ لکن نه به‌طور استقلال و نه به‌طور شرکت ـ و از برای این موجودات و مخلوقات و اسباب، تأثیراتی در مزاج و افعال بشر است، لکن نه به نحو استقلال و نه به‌طور شرکت بلکه به نحو اقتضا.

---

۱. سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۴۰؛ سورهٔ حج (۲۲)، آیهٔ ۱۸.

۲. سورهٔ انبیاء (۲۱)، آیهٔ ۲۳.

۳. سورهٔ ملک (۶۷)، آیهٔ ۱.

و لذا در شریعت مقدسه اَمرِ اَکید به ملاحظهٔ این امور شده، حتی یک قسمتی در تحت احکام تکلیفیه واقع گردیده (شرح این مطلب در این کتاب گذشت ـ که جای شبهه نیست ـ و بیانی که گفتیم مورد انکار انبیا علیهم‌السلام نیست).

قسم دوم، امور غیر عادی؛ یعنی ذات مقدس حق تعالی به علم و قدرت تامّهٔ غیر محدود و غیر مُعَیَّن خود، قادر بر ایجاد و فعلِ غیر محدود است. به اراده و مشیت، هر زمان بخواهد می‌تواند اسبابی موجود کند ـ بر وفقِ اسباب موجوده یا برخلاف آنها ـ و منع از آثار یا تأثیرات فرماید، یا اَثَرِ تازه در اَشیا و موجودات ایجاد کند:

﴿ **قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلاَمًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ** ﴾؛[1]

[گفتیم: ای آتش، بر ابراهیم سرد و سلامت باش!].

﴿ **وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَل لِّلّهِ الأَمْرُ جَمِيعًا** ﴾؛[2]

[اگر قرآنی می‌بود که کوهها به وسیله آن حرکت می‌کرد یا زمین قطعه قطعه می‌گشت یا با مردگان سخن گفته می‌شد (هرآینه این قرآن بود، یا باز هم کافران ایمان نمی‌آوردند) ولی همه کارها در اختیار خداست].

بالجمله: هیچ موجودی ـ از موجودات عالم ـ مستقل یا شریک با ذات مقدس در سلطنت و قدرت نیست، و آثارِ تمامِ اشیا به نحو مقتضی است، و منوط بر اذن و امضای حضرتِ اوست جَلَّت قُدْرَتُه.

فی الدعاء:

اَللَّهُمَّ إِنّی أسئَلُكَ... بِقُوَّتك الَّتی قَهرتَ بها كُلَّ شیء و خَضَعَ لها كُلُّ شیء و ذَلَّ لها كُلُّ شیء.[3]

---

۱. سورهٔ انبیاء (۲۱)، آیهٔ ۶۹.

۲. سورهٔ رعد (۱۳)، آیهٔ ۳۱.

۳. دعای کمیل. موسوعة الأدعیه، ج ۲، ص ۵۵۶.

[بارخدایا به درستی که از تو می‌خواهم... به نیرویت که غلبه کرده‌ای به وسیلهٔ آن بر هرچیز و خاضع گشته در برابرش همه چیز و خوار گشته برایش هر چیز].

اجمالاً اساسِ قرآن مجید به‌طوری است که در این رساله بیان شده است. بنابراین اساس، خداوند ـ عزّوجلّ ـ انسان را آیتِ کبرایِ خود خلق کرده، علم و قدرت و اسباب فعل به او عطا نموده [است].

قضا و قَدَر در اَفعال انسان بر دو نوع است: **قضا و قَدَر تکوینی، و تشریعی**؛ و هر یک از آن دو، **حتمی و غیرحتمی** است.

قضا و قدر تکوینی حتمی در افعال بشر، عبارت است از فعلی که صادر شود از انسان به ارادهٔ حضرت حق ـ جل‌وعلا ـ مانند معجزات انبیا علیهم‌السلام یا بعضی از اَفعال بشر به واسطه جزای اعمال.

و قضا و قدر تکوینی غیرحتمی، عبارت از افعالی است که از بشر صادر شود بر طبق علل و اسباب عادی؛ زیرا که دانسته شد که امور عالم مؤثرند به نحو اقتضا (نه به نحو علیت تامه) اگر منعی از ذات مقدس نباشد، وگرنه تأثیری نخواهد کرد.

معنی «إذن» در روایت[1] این است، و این است مراد از کلامِ معلم بشر و ولی مطلق، که می‌فرماید:

و أسعَدَهُ عَلی ذلك القضاء... فلك الحُجَّةُ[2] عَلَيَّ في جَميع ذلك و لاحُجَّةَ لي فيما جَرَى عَلَيّ فيه قضاؤُك وَ أَلْزَمَني حُكْمُك و بلاؤك.[3]

---

۱. مقصود روایتی است که در ابتدای بحث به آن اشاره شد و در روایات باب قضا و قدر، روایت ۲ خواهد آمد.

۲. در منابع مذکور در ذیل «فلک الحمد» آمده است، لیکن «فلک الحجة» با جملات قبل و بعد آن سازگارتر است، و از کتاب زنبیل فرهاد میرزا نقل شده که در خطّ کوفی «حجّة» و «حمد» شبیه یکدیگر نوشته می‌شود و به همین جهت «حجّة» را «حمد» خوانده‌اند. (نگاه کنید به، نوشتهٔ واعظ چرندابی در پایان مفاتیح الجنان چاپ قدیم به خط طاهر خوشنویس) در مصباح کفعمی، ص ۵۵۷: «فلک الحمد علی جمیع ذلک» آمده است که البته بنابر نسخه «حمد» این عبارت مناسب‌تر است.

۳. مصباح المتهجِّد، ص ۸۴۶؛ إقبال الأعمال، ص ۷۰۷؛ البلد الأمین، ص ۱۸۹.

پس قضا و قدر تکوینی در افعال بشر، همان علل و اسبابِ عالَم است که به نحو اقتضا، مدخلیت در افعالِ بشر دارد.

چنانچه گفتیم یک قسمت از اموری را که شارع اسلام برای صلاح بشر لازم دیده اعلام، و بعضی را تحت عنوان تکلیف قرار داده است. این قضا [و قدر] تکوینی غیرحتمی قابل تخلُّف است، و یک قسمت دستورات شارع مقدس اسلام راجع به این مقام است؛ چنان‌که توبه و اِنابه و دعا، مؤثر در رفع بلا و ایجاد رضا می‌باشد.

اما قضا و قدر تشریعی غیرحتمی، عبارت از اوامر و نواهی و نوامیس الهیه و شرایع و ملل است ـ که تعبیر به علم احکام و فقه اکبر و اصغر شده ـ و حاصل این است که: خداوند کریم، برحسب حِکَم و مصالحی که در اَفعالِ بشر هست (از جهات منافع راجع به شخص و نوع و جسد و روح و دنیا و آخرت) ترغیب و ترهیب فرموده، و برحسب مراتب و اختلاف [درجات] آنها را واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قرار داده، و به مقدار اهمیت جهات به زبان تشریع و نبوت اهمیت داده شده و بر طبق جهات واقعیّه در اَفعال بشر، مُتَعَلَّق رضا و سخط و حُبّ و بُغض الهی واقع شده:[1]

---

۱. آنچه استاد در بحث «قضا و قدر» در ارتباط با افعال بشر (با توجه به آیات و احادیث) فرمودند این است:
قضا و قدر دو قسم است:
۱) تکوینی؛ ۲) تشریعی.
قضا و قدر تکوینی، جریان کارهاست بر وفق اسباب و علل طبیعی که خداوند متعال مُقَرر فرموده است، به گونه‌ای که اگر انسان در چارچوب اسباب و علل طبیعی کاری را انجام دهد، مناسب با آن اسباب و علل، آثاری مترتب می‌گردد؛ مثل اینکه اگر انسان با وسیلهٔ بُرَنده یا کشنده‌ای به دیگری بزند، اثر اسباب و علل ـ که در این مورد به ارادهٔ بشر به کار گرفته شده است ـ محقق می‌گردد. البته چون این اسباب و علل، تأثیرش به اِذِن الهی است، امکان دارد که در مواردی (با دعا و صدقات و امثال اینها) به مانع برخورد کند و در نتیجه، اثر معمول و عادی خود را نداشته باشد.
اما قضا و قدر تشریعی، همان امر و نهی و دستورات شرعی است که به انسان ابلاغ شده است. و اگر انسان بر
←

﴿ وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴾ ؛[1]

[خداوند کفر برای بندگانش نمی‌پسندد].

﴿ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ ﴾ ؛[2]

[مرا پیروی کنید، خدا دوستتان می‌دارد].

بدیهی است مراد از رضا و سَخَط حُبّ و بُغضِ تکوینی نیست، گرچه حقیقتِ

← وفق آنها عمل کند، به نتایج مطلوبی می‌رسد و در صورت سرپیچی و عصیان، به ناراحتی و گرفتاری دچار می‌گردد. بنابراین، هیچ‌گونه جبری در امور تکلیفی در کار نیست. بلی بر اساس کار نیک و بد انسان، خداوند متعال آثارِ خیر و شر برای انسان‌ها مقرر می‌فرماید.

یادآوری: در عبارت کتاب هر کدام از این دو قسم (قضای تکوینی و تشریعی) به حتمی و غیرحتمی تقسیم شده و توضیح داده شده است، و از این چهار قسم، قضای تشریعی حتمی بیان نگردیده است، در توضیح آن می‌توان گفت اگر مقصود از حتمی جبر در فعل و کار انسان باشد، قضای تشریعی به‌طور مسلّم غیرحتمی خواهد بود؛ زیرا چنان‌که گفتیم امر و نهی هیچ گونه جبری برای مکلّف به وجود نمی‌آورد. و از برخی روایات هم استفاده می‌شود که قضای حتمی تنها در امور تکوینی مصداق دارد و در امور تشریعی قضای لازم حتمی وجود ندارد (به حدیث ۸ که در همین بخش خواهد آمد مراجعه کنید) بنابراین، قضای تشریعی به معنایی که در مقابل تکوینی باشد به حتمی و غیرحتمی منقسم نخواهد شد.

و اما اگر مقصود از حتمی جبر در فعل و تحقّق خارجی نباشد، گاه ممکن است گفته شود قضای تشریعی حتمی عبارت است از اوامر و نواهی الزامی یعنی واجبات و محرمات و غیرحتمی عبارت است از احکام غیرالزامی، مانند مستحبات و مکروهات؛ یا اینکه گفته شود قضای تشریعی حتمی عبارت از احکامی است که به زمان خاص یا دستهٔ خاصی مقیّد و محدود نمی‌باشد و غیرحتمی احکامی است که محدود به زمان یا دستهٔ خاصی می‌باشد و نسخ در آنها صورت گرفته است (از این قسم به احکام تعلیقیه نیز تعبیر شده است)، و یا اینکه مقصود از تشریعی حتمی اموری است که شارع به آن دستور داده و آن را در ایجاد تغییر در قضای مبرم خویش مؤثر قرار داده است، مانند دعا و توبه و اِنابه و غیرحتمی سایر امور تشریعی است که برحسب مصالح و مفاسد جعل شده و لکن مانند دعا و توبه‌ای که با شرائط انجام گیرد مؤثر نمی‌باشد، و شاید اینکه مرحوم استاد فرمود: «و یک قسمت دستورات شارع مقدّس اسلام راجع به این مقام است...» اشاره به قضای تشریعی حتمی به همین معنای اخیر باشد. (س).

۱. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۷.

۲. سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۳۱.

رضا و سخط و حُبّ و بُغض الهی نسبت به افعال بشر را ـ مانند سایر جهات کمال در ذاتِ مبدأ ـ ندانیم.[۱]

چون پیروانِ فلاسفه بعضی از آیات و روایات «قضا و قدر» را بـه مـذاق فـلسفه تأویل نموده‌اند، لذا به ذکر عده‌ای از روایات با توضیح لازم می‌پردازیم.

۱. خصال: الخلیل بن [أحمد] السنجری، عن محمد بن اسحاق بن خُزَیْمَه،[۲] عن علی بن حجر،[۳] عن شریک، عن منصور بن مُعْتَمِر، عن رِبْعی بن حِراش، عن علی علیه‌السلام قـال: قال رسولُ الله صلی‌الله‌علیه‌وآله:

لایؤمنُ عبدٌ حتّی یُؤْمِنَ بأربعة: حَـتّی یَشْـهَدَ أن لا إله إلاّ الله وَحْـدَه لاشریك له، و أنّی رسولُ الله بَعَثَنی بالحقّ و حتّی یُؤمِنَ بـالبَعْث بـعدَ الموت، و حَتّی یُؤمِنَ بالقَدَر؛[۴]

بنده، مؤمن نیست مگر اینکه شهادت به چهار امر بدهد: شهادت به اینکه خدا یکی است و شریک ندارد، و من فرستادهٔ به حـق و راسـتی از جـانب خـدا هستم، و ایمان به زنده شدن پس از مرگ داشته باشد، و ایمان به قَدَر آوَرَد.

واضح است مراد از «قَدَر» سلطنتِ تامهٔ باقیهٔ الهی و مُنْعَزِل نبودن از سلطنت ـ در مقابل تفویض ـ در اعمال بندگان است (چنان‌که سابقاً گفتیم) قَدَریَّه، بر «مُفَوِّضَه» نیز اطلاق شده است.[۵]

و شاهد بر آنچه ذکـر کـردیم روایت عـیاشی در «بـدا» از حـضرت ابـوالحسـن

---

۱. یعنی حُب و بُغض از صفات فعل است، نه از صفات ذات؛ زیرا قابل سلب از ذات مقدّس می‌باشد و چـنان‌که اثبات می‌شود، نفی نیز می‌شود (س).

۲. در متن «احمد بن اسحاق خزیمه» ثبت شده که بر اساس مأخذ اصلاح شد.

۳. در متن «فجر» آمده؛ نام صحیح راوی «علی بن حجر سعدی» است. نگاه کنید به، مستدرکات علم الرجـال (نمازی)، ج ۵، ص ۹۷۲ / ۳۲۴.

۴. خصال صدوق، ج ۱، ص ۱۹۸، حدیث ۸؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۸۷، حدیث ۲.

۵. رجوع کنید به، ابتدای فرع چهارم (بحث جبر و تفویض)؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۷.

العسکری علیه‌السلام است: أنّه قال:

ما نَبَّأ اللهُ مِن نبيّ إلاّ بعدَ أنْ يَأخُذَ عَليه ثلاثَ خِلال:[1] شهادةَ أن لا إلهَ إلاّ الله، و خَلْعَ الأنداد مِن دون الله، و أنَّ لله المَشِيَّة يُقَدِّم ما يَشاء و يُؤَخِّرُ ما يَشاء؛[2]

خداوند پیغمبری را به نبوت اختیار نکرد، مگر اینکه سه امر را عهد[3] گرفت: شهادت به وحدانیت، و نفی شریک از برای خدا، و اینکه [خداوند] دارای مشیت و اختیار است آنچه بخواهد مُقَدَّم و مُؤَخَّر می‌کند.

شبهه‌ای نیست که مراد از «قَدَر» در این روایات، ارادهٔ تکوینی و حتمی خدا نسبت به اَفعال بشر نیست و شاهد بر این مطلب (علاوه بر آنچه گفتیم) روایاتِ بابِ قضا و قَدَر در افعال است، که پس از این ذکر می‌کنیم.

۲. فیه، أبی، عن سعد، [عن ابراهیم] بن هاشم، عن أبی عبد الله البَرقِیّ، عن زکریا بنِ عِمران، عن أبی الحسن الأَوّل علیه‌السلام قال:

لایکونُ شیءٌ فی السَّموات و الأرض إلاّ بسبعةٍ: بقضاءٍ و قَدَرٍ و إرادةٍ و مَشیئةٍ و کتابٍ و أجَلٍ و إذنٍ؛ فَمَن قال غیرَ هذا، فَقَد کَذَبَ عَلی الله، أو رَدَّ عَلی الله عزّوجلّ؛[4]

امری در آسمان‌ها و زمین واقع نمی‌شود مگر به هفت چیز: قضا و قَدَر و مشیت و اراده و کتاب و اَجل و اِذن.

---

۱. در متن بیان الفرقان و بحار «خلال» آمده، و در تفسیر عیاشی «خصال» ثبت شده است.

۲. تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۵، حدیث ۵۶؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۱۸، حدیث ۵۱.

به این مضمون حدیثی در کافی نیز آمده است: عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال: ما بَعَثَ الله نبیاً حتّی یَأخُذَ علیه ثلاثَ خِصال: الإقرارَ له بالعبودیّة، وخَلْعَ الأنداد، وأنَّ اللهَ یُقَدِّمُ مایَشاء ویُؤَخِّرُ مایَشاء. (اصول‌کافی، ج ۱، ص ۱۴۷، حدیث ۳).

۳. در متن «عهده» ثبت شده است.

۴. خصال صدوق، ج ۲، ص ۳۵۹، حدیث ۴۶؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۸۸، حدیث ۷.

مراد از «کتاب» عالَمِ تکوین و اَسباب است، و مراد از «اذن» رضا و عدمِ منع است.

۳. [فی العیون] أحمدُ بن إبراهیم بن بَکْر الخَوریّ، عن إبراهیم [بن] محمد بن مروان، عن جعفر بن [محمد بن] زیاد، عن احمد بن عبد الله الجُویباری عن علی بن موسی الرضا علیه‌السلام عن ابیه عن آبائه عن علی علیهم‌السلام قال: قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله:

> **إنَّ الله عزّوجلّ قَدَّرَ المقادیر و دَبَّرَ التدابیر، قبلَ أن یَخْلُقَ آدم علیه‌السلام بِأَلْفَی عام.[1]**
>
> [همانا خداوند دو هزار سال پیش از اینکه آدم علیه‌السلام را بیافرینند تدبیرها و اندازه‌ها را مشخص کرد].

و فیه بالأسانید الثلاثة مثله.[2]

واضح است روایاتی که به این مضمون است در مقامِ اظهار و اثباتِ سلطنت و قدرتِ تامهٔ الهیه در تمامِ امور است، لکن قضا و تقدیر و بقیّهٔ امور پنج گانه (در افعال خود ذاتِ مقدس و در افعال تشریعیه و تکلیفیّه بشر) به یک نحو نیست و دلالت ندارد بر اینکه اَفعال بشر فعلِ خدا و به ارادهٔ تکوینی اوست، بلکه روایات صحیح برخلاف این است و ظاهر از تقدیر و تدبیر ـ در روایتِ شریفه ـ نسبت به عالَمِ اسباب است.

۴. عن تفسیر علی بن ابراهیم عن النَّوْفَلی عن السَّکُونی عن جعفر عن ابیه ـ صلوات الله علیهما ـ قال قال رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله:

> **سَبَقَ العِلمُ و جَفَّ القَلَمُ و مَضَی القَضاءُ و تَمَّ القَدَرُ بتحقیق الکتاب و تصدیق الرُّسُل و[3] بالسَّعادة مِنَ الله لِمَن آمَنَ [و اتَّقَی] و بالشَّقاء لِمَن کَذَّبَ و کَفَرَ بالولایَة مِنَ الله للمؤمنین و بالبَرائة منه للمُشرکین.**

---

۱. بحارالأنوار، ج ۵، ص ۹۳، حدیث ۱۲.

۲. عیون أخبارالرضا علیه‌السلام، ج ۲، ص ۳۱، حدیث ۴۴. اسانید ثلاثهٔ این حدیث در عیون، ج ۲، ص ۲۴، حدیث ۴، آمده است.

۳. «و» در بحار و متن بیان الفرقان آمده و در تفسیر قمی نیامده است.

ثُمَّ قال رسول الله ﷺ إنَّ الله يقول: يابنَ آدم بِمَشيَّتى كُنْتَ أنتَ الَّـذى تشاءُ لِنَفْسِكَ ما تشاء، و بإرادتى كُنتَ أنتَ الَّذى تُريد لِنَفْسك ما تُرِيد، و بِفَضْل نِعمتى عليك قَوِيتَ عَـلى مَـعصيتى، و بِـقُوَّتى و عـصمتى و عافيتى أدَّيْتَ إليَّ فرائضي، و أنـا أولي بـحَسَناتك مِـنك و أنتَ أولى بذنبك منّى.

الخيرُ مِنّى [اليك] بما أوْلَيْتُك به، و الشَرُّ مِنّى إليك بما جَنَيْتَ جَزاءاً.

و بكثير من تسليطى [تسلُّطى] لك انْطَوَيْتَ عن طاعتى، و بسوء ظَنِّك بى قَنَطْتَ من رحمتى؛ فلى الحمدُ و الحُجّةُ عليك بالبيان، وَلِيَ السَّبيلُ عليك بالعِصيان، و لك الجزاءُ الحَسَن عندى بالإحسان.

ثُمّ لَمْ اَدَعْ تَحْذيرَك بى، ثُمّ لم آخُذْكَ عندَ عِزّتك[1] و هـو قـوله ﴿ وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللّٰهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِن دَابَّةٍ ﴾؛[2]

لَمْ أُكَلِّفْكَ فوقَ طاقَتِكَ، و لَمْ أحْمِلْكَ مِنَ الأمانة إلاّ ما أقْرَرْتَ بها عَلَى نفسك، و رَضيتُ لنفسى منك ما رَضيتَ به لنفسك مِنّى.[3]

عن التوحيد مسنداً عن رسول الله ﷺ مثله.[4]

مفاد روایت

علم خدا سبقت گرفته و امر و قضا و قَدَر الهی گذشته و تـمام شـده بـه تـثبیت و تحقیق و خلقتِ عالَم اسباب و تکوین، و بفرستادنِ انبیا، و به سعادت کسی که ایمان آورده، و شقاوتِ کسی که تکذیب کرده و کافر شده، و به دوستی خدا با مؤمنین، و برائت و دوری خدا از مشرکین.

---

۱. در تفسیر قمی «غرّتك» آمده است.

۲. سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۴۵.

۳. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۱۰ ـ ۲۱۱؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۹۳ ـ ۹۴، حدیث ۱۳.

۴. توحید صدوق، ص ۳۴۳ ـ ۳۴۴، حدیث ۱۳.

پس فرمود: خدا می‌فرماید: پسر آدم، به خواستِ من، تو کسی شدی که می‌خواهی از برای خود آنچه می‌خواهی! و به ارادهٔ من تو صاحب اراده شدی! و به زیادی نعمت من بر نافرمانی اَوامرِ من قوی شدی! و به قُوَّت و عافیت‌دادن و نگه‌داری من واجبات را ادا کردی؛ من اَوْلی به حسناتِ تو از تو هستم، و تو اَوْلی به گناهِ خود از منی.

خیر تو به واسطهٔ نعمتی است که به تو دادم، و شرّ و بلا به واسطهٔ جزای جنایت تو است.

به واسطهٔ سلطنت و قدرتی که من به تو دادم، از اطاعت من سرپیچیدی و به بد گمانی خودت به من مأیوس شدی؛ ستایش و حجت مرا است به واسطهٔ بیان، و می‌توانم اخذ کنم تو را به عصیانت، و از برای تو جزای خوب است نزد من به احسان.

من تو را وانگذاشتم! تو را ترساندم و در زمان غلبه و قدرت تو، تو را اخذ نکردم. این است که خدا فرموده: «اگر مردم را به آنچه کرده‌اند اخذ کنم، جنبده‌ای روی زمین نماند».

بالاتر و بیشتر از طاقت تو، تو را تکلیف نکردم! از بار امانت به تو حمل نکردم مگر به قدری که خودت اقرار کردی! راضی شدم به آنچه تو برای خودت راضی شدی.

این روایت، از روایات مشکلی است که توهّم شده است که برخلاف مقصود قرآن دلالت دارد، ولی صریح در نفی «جبر» است و دلالت دارد که انسان دارای اراده و اختیار است؛ و چون افعال، مستند به خود انسان است شخص،[1] مستحق ثواب عقاب و مدح و ذمّ است.

و نیز صریح به نفی «تفویض» است؛ زیراکه دلالت کند که تمام نعمت‌ها و قدرت و اراده و اسبابِ فعل به اِعطا و ایجاد ذات مقدس او است و با اینکه توانا است بر اینکه عاصی را اخذ کند، ولی لطف فرموده او را باقی گذاشته.

و چون نعمت‌های اعطایی، جود از طرفِ ذاتِ مقدس [و] برای اطاعت و فرمان‌برداری

---

۱. در متن «و شخص» ضبط است.

است خدا اَوْلی به حسنات و اَفعال خوب بنده است؛ زیراکه تمام، عطای اوست و اگر یکی از نعمت‌ها و مقدمات و اسبابِ فعل نبود، بنده عاجز و ناتوان بود؛ و بنده اَوْلی به سَیّئاتش هست نسبت به خدا؛ زیراکه نعمت‌ها و اسبابِ فعل که برای اطاعت بـه او داده شده بود ـ صرف در معصیت و نافرمانی خدا می‌کند.

۵. ایضاً عنه ﴿وَالَّذِی قَدَّرَ فَهَدَی﴾[۱] قال ﷺ:

قَدَّرَ الأشیاءَ فی التقدیر الأوّل، ثُمَّ هَدَی إلیها مَن یَشاء.[۲]

این روایت، تفسیر و بیان می‌کند روایت سوم راکه مراد این است: خدا اسباب فـعل را تقدیر و تعیین و میزان کرده، سپس انسان را راهنمایی و هدایت به فعل فرموده است.

۶. عن الإحتجاج رُوِیَ أنَّه سُئِلَ امیرالمؤمنین ﷺ عن القضاء و القَدَر؟ فقال:

لاتَقُولوا وَكَلَهم الله إلی أنْفُسِهم فَـتُوَهِّنُوه، و لاتَـقُولوا أجْـبَرَهم[۳] عَـلی المعاصی فَتُظَلِّمُوه؛ و لكن قولوا الخیرُ بتوفیق الله و الشَّرُّ بِخِذلان الله، و كُلٌّ سابقٌ فی علمِ الله؛[۴]

از قضا و قدر سؤال شد: فرمود: نگویید خـدای مـتعال بشـر را بـه خـودش واگذاشته، پس سستی در سلطنت خدا وارد کنید؛ و نگویید خدا مردم را بـر معاصی مجبور کرده، پس نسبت ظلم به خـدا داده بـاشید؛ و لکـن بگـویید «خیر» از عبد به توفیق و تهّیهٔ اسباب از طرفِ خدا است و «شرّ» به خِذلان خدا است، و تمام آنچه واقع شود خدای متعال می‌داند.

۷. فی البحار قال الرضا صلوات الله علیه:

ثمانیةُ أشیاء لاتكونُ إلاّ بقضاء الله وَ قَـدره: النَـومُ و الیَـقْظَةُ و القُـوَّةُ

---

۱. سورهٔ اعلی (۸۷)، آیهٔ ۳.

۲. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۴۱۶؛ بحارالانوار، ج ۵، ص ۹۵، حدیث ۱۵.

۳. در بحارالأنوار، ج ۵، ص ۹۵، «جَبَرَهم» ضبط شده است.

۴. احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۰۹؛ بحارالانوار، ج ۵، ص ۹۵، حدیث ۱۶.

و الضَّعفُ و الصِحَّةُ و المَرَضُ و الموتُ و الحَياة.[۱]

[هشت چیز است که جز به قضا و قدر خدا موجود نمی‌شود: خواب، بیداری، قوّت، ناتوانی، صحّت (تندرستی)، مرض، مرگ و زندگی].

از روایات و قرآن، واضح شد که ـ قضا و قدر ـ در تمام موارد به یک معنی استعمال نشده، مراد [از آن در این روایت] این است که عبد پس از تـمامیتِ جـهات فـعل و اسباب، قدرتِ تامه بر امور ندارد.

و از جمله امور و اسبابی که به ید قدرت و مشـیت و ارادهٔ خـدا است: خـواب و بیداری، توانایی و ناتوانی، بیماری و تندرستی، مرگ و زندگی است.

۸. عن الاحتجاج رُوِيَ عن علی بن محمد العسكري ـ صلوات الله عليه ـ فی رسالته إلی أهل ألاهواز فی نفی الجبر و التفويض، أنَّه عليه السلام قال:

رُوِيَ عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنَّه سَألَهُ رَجَلٌ بعدَ انْصِرافه مِنَ الشّام فقال: يا أميرالمؤمنين أخْبِرنا عن خُروجنا إلی الشام أ بقضاءٍ و قَدَرٍ؟ فقال له أميرالمؤمنين عليه السلام: نَعَم يا شيخ ما عَلَوْتُم تَلْعَةً و لاهَـبْطتُم بَـطنَ وادٍ إلاّ بقَضاءٍ مِن الله و قدرهِ.

فقال الرجلُ: عند الله أحْتَسِبُ عَنَائی و الله ما أری لی مِنَ الأجر شيئاً؟

فقال علی عليه السلام: بلی فَقَد عَظَّمَ اللهُ لكم الأجرَ فی مسيركم وأنتم ذاهبون و عَلی مُنْصَرَفِكم وأنتم مُنقلبون ولم‌تكونوا فی‌شیء من‌حالاتكم مُكْرَهين [ولا إليه مُضْطَرّين].

فقال الرجل: وكيف لانكونُ مُضطَرّين والقضاءُ والقَدَرُ سـاقانا وعَـنْهما كان مَسيرنا؟

فقال أميرالمؤمنين عليه السلام: لَعلك أرَدْتَ قضاءً لازماً وقَدَراً حتماً! ولو كان ذلك كذلك، لَبَطَلَ الثَّوابُ والعِقابُ وسَقَطَ الوَعْدُ والوعيد والأمرُ مِنَ الله

---

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۹۵، حدیث ۱۷؛ دعوات قطب راوندی، ص ۱۶۹، حدیث ۴۷۰.

والنَّهی؛ وما کانت تأتی مِنَ الله للأئِمَّة لمُذنب و لامَحْمَدَةٌ لِمُحسن، و لاکان المُحسن أولی بثواب الإحسان مِنَ المُذنب، و لا المُـذنب أولی بعقوبة الذنب مِنَ المُحسن! تلك مقالةُ إخـوان عَـبَدَةِ الأوثـان وجُـنُودِ الشَّیطان وخُصَماء الرَّحـمن وشُـهداءِ الزور والبُـهتان وأهـل العَـمَی و الطُغیان، هم قَدَرِیَّةُ هذه الأمَّة ومجوسها!

إنَّ الله ـ تعالی ـ أمَرَ تخییراً و نَهَی تحذیراً و کَـلَّفَ یَسـیراً و لم‌یُـعْصَ مَغلوباً و لَم‌یُطَع مُکْرَهاً و لم‌یُرْسِل الرُّسُلَ هَزْلاً و لم‌یُنْزِل القرآنَ عَبَثاً و لَم‌یَخْلُقِ السَّموات و الارض و ما بینهُما باطلاً ﴿ ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِینَ کَـفَرُوا فَوَیْلٌ لِّلَّذِینَ کَفَرُوا مِنَ النَّـارِ ﴾[1] قال: ثمّ تلی علیهم: ﴿ وَقَـضَی رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إلاَّ إیَّاهُ ﴾[2] قال: فَنَهَضَ الرّجلُ مَسروراً ...؛[3]

احتجاج و کافی روایت می‌کنند از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام پس از برگشتن از شام و جنگ صفین، مردی از حضرتش سؤال کرد: آیا رفتن ما به شام به قضا و قدر الهی است؟

فرمود: بلی، بلندی و پستی وادی را طی نکردید مگر به قضا و قدر از طرف خدا.

مرد گفت: نزد خدا زحمت و مشقت‌های ما حساب می‌شود؟ به خدا قسم هیچ اجری نمی‌بینم!

فرمود: خدای متعال اجر عظیمی معین فرموده برای شما در رفتن و آمدن! و در هیچ یک از حالات، شما مُکْرَه نیستید.[4] گفت: چگونه مضطر نیستم و حال آنکه «قضا و قدر» ما را وادار کرده و سیر ما به قضا و قدر خدا بوده؟

حضرت فرمود: شاید قضای حتم و قَدَرِ لازم را اراده کـردی! و اگـر چـنین

---

۱. سورهٔ ص (۳۸)، آیهٔ ۲۷.

۲. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۲۳.

۳. احتجاج طبرسی، ج ۱، ص ۲۰۸ (با اندکی اخـتلاف)؛ بـحارالانـوار، ج ۵، ص ۹۵ ـ ۹۶ حـدیث ۱۹؛ ایـن حدیث با تغییراتی در بعضی از واژه‌ها و عبارت‌ها در اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۵، حدیث ۱ نیز آمده است.

۴. در متن «نیستند» ضبط شده است.

باشد، ثواب و عقاب، باطل و امر و نهی و وعد و وعید از خدا ساقط گـردد.
ملامتی برای گناه‌کار و ثنائی برای فرمان‌بردار از طرف خدا نیست! و گناه‌کار اَوْلی به عقاب از ثواب‌کار نیست! و ثواب‌کار اَوْلی به ثواب از گناه‌کار نیست!
این، مقالهٔ بت‌پرستان و لشکرِ شیطان و خصمای رحمن و شهدای زور و بهتان و طایفهٔ گمراهان و سرکشان و قدریه و مجوس [این اُمّت] است.
خدا از روی اختیار، امر فرموده و برای تخفیف و تحذیر، نهی فرموده است و به مقدار قدرت، تکلیف کرده.
به غلبهٔ [بر] بندگان، معصیت خدا نشده! و از اضطرار و بیچارگی اطـاعت نشده! و رسولان را هَزْل و بی‌فایده نفرستاده! و قرآن را عبث نـازل نکـرده! و آسمان و زمین را باطل خـلق نکـرده! و ایـن، گـمان و خـیالِ کـافران بـه خدا است.

۹. عن التوحید، بإسناده إلی أبی محمّد العسکری علیه‌السلام عـن الرضـا علیه‌السلام: فـیما یَـصِفُ به الرَّب:

...ولا یجُورُ فی قَضیَّتِه، الخَلْق إلی ماعَلِمَ مُـنقادُون، وعَـلی مـا سَـطَرَ فی المَکنُون مِـن کـتابه مـاضُون، ولایَـعمَلُون خـلافَ مـاعَلِمَ مـنهم، و لاغَیرَه یُریدُون.[۱]

در این روایت شریفه، بعد از نفی جور از رب متعال (که عین نفی قضای حتم و قدر لازم نسبت به افعال است) اشاره نموده به علم حق متعال که: او عـالم است بـه آنچه صادر از بندگان می‌شود، و خُلف از برای علم وی نباشد و عمل نمی‌کنند خلاف آنچه دانسته است؛ چون علم او مطابق است با آنچه ایشان اراده می‌کنند.
و اشاره است به اینکه: علم ذات مقدس، علت و متبوع نیست؛ و صریح است که علم ذات مقدس، عین مشیت و اراده به‌طوری که در فلسفه دانسته شده است نیست.

---

۱. توحید صدوق، ص ۴۷، حدیث ۹؛ تفسیر منسوب به امام عسکری علیه‌السلام، ص ۵۱، حدیث ۲۴؛ بـحارالأنـوار، ج ۳، ص ۲۹۷، حدیث ۲۳.

۱۰. عنه فی خبر الفتح بن یزید [الجُرجانی] عن ابی الحسن ـ صلوات الله علیه ـ:

إنَّ لله إرادَتَین و مَشیَّتَین: إرادةَ حَتْمٍ، و إرادةَ عَزْمٍ؛ یَنهی و هو یَشاء، و یَأمُر و هو لایشاء.

أوَما رأیْتَ أنَّه نَهی آدم و زَوجَتَهُ عَن أن یَأکُلا مِن الشَّجَرةِ و هو شاء ذلك! ولو لَمیشأ، لَمیَأکُلا! ولو أکَلا لَغَلَبتْ مَشِیَّتُهُما مَشِیَّةَ الله.

و أمَر ابراهیمَ بِذَبْحِ ابْنه إسماعیل علیه‌السلام و شاءَ أن لایَذْبَحَه، ولو لَمیَشَأ أن لایَذْبَحَهُ، لَغَلَبتْ مَشِیَّةُ ابراهیمَ مَشِیَّة الله (عزّوجلّ)؛[1]

[برای خدا دو مشیت و اراده است: ارادهٔ حتمی، و ارادهٔ عَـزمی (و صُـوری) خدا درحالی‌که چیزی را می‌خواهد از آن نهی می‌کند، و با ایـنکه چـیزی را نمی‌خواهد به آن امر می‌کند.

آیا نمی‌نگری که آدم و هـمسرش را از خـوردن مـیوهٔ آن درخت بـازداشت درحـالی‌که خـواهـان تـحقُّقِ آن بـود! اگـر خـدا نـمی‌خواست کـه آن دو نمی‌خوردند! و اگر آدم و حوا (بی‌خواست خدا) می‌خوردند مشیتِ آن دو بر مشیت خدا چیرگی می‌یافت (و پیداست که این کار نشدنی است و خواست هیچ کس نمی‌تواند بر مشیتِ خدا پیشی گیرد) و نیز اینکه خدا بـه ابـراهـیم فرمان داد فرزندش اسماعیل را ذبح کند درحالی‌که ذبح او را نـمی‌خواست! اگر خدا نخواسته بود عدم ذبح اسماعیل را و ابراهیم خواسته بود عدم ذبح او را (در این صورتی که ذبح در خارج محقق نشده است) خواست او بر مشـیّت خدای بزرگ غلبه می‌یافت؛ یا اگر خداوند نخواسته بود ذبح اسـماعیل را و ابراهیم خواسته بود ذبح او را (در صورتی که اسماعیل کشته می‌شد) خواست ابراهیم بر مشیّت خدا غلبه می‌یافت].

این روایت از روایاتِ مشکله است، و جمعی از بزرگان در صدد بیانش برآمده‌اند. و بعضی از کسانی که با اساس قرآن مخالف‌اند به این روایت تمسک کرده‌اند و مُوهم

---

۱. توحید صدوق، ص ۶۴، ضمنِ حدیث ۱۸؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۰۱، حدیث ۲۶.

است خلافِ سایر روایات را لکن اشکالی در روایت به هیچ وجه نیست، بلکه مؤید مقصود و مطابق بقیه روایات است، بیانش این که:

اوامر و نواهی الهیه ـ که متعلق به افعال است به نحو ارادهٔ تشریعیه ـ بر دو قسم است: احکام و اوامر عزمی، و احکام و اوامر امتحانی.

به این معنی که: گاهی فعل متعلق امر، خود محبوب و مرضی است، و گاهی این طور نیست، بلکه امر فقط برای امتحان است؛ مثل اینکه پدر پسر را امر می‌کند به آوردن آب و مقصود آوردن آب نیست و عطش ندارد تنها مقصود این است که بداند پسرش اطاعت می‌کند یا نه.

در اوامر امتحانیِ انسان، غرض و مقصود امرکننده، علم اوست به مطیع یا عاصي بودن مأمور.

و در اَوامر الهی، حکمت دیگری است. از آن جمله، فهماندنِ مراتبِ عبودیت و بندگی،[1] به خودِ مأمور یا به سایر خلق است تا گوینده نگوید: چرا خداوند متعال ابراهیم علیه‌السلام یا محمّد صلی‌الله‌علیه‌وآله را بر سایر خلق برگزیده است؟

اکنون که این مقدمه واضح شد، گوییم: چون فعل متعلق اوامر امتحانی متعلق ارادهٔ تشریعی نیست، ممکن است بحسب حکمت و علم الهی، متعلق اراده و مشیتِ حتمیهٔ تکوینی الهی واقع شود. در قضیهٔ حضرت ابراهیم علیه‌السلام (پس از آنکه امر الهی به ذبح اسماعیل صادر گردید و مقصود از امتحان حاصل شد) ذبح اسماعیل متعلّقِ ارادهٔ تشریعیه و تکلیف نبود، بلکه به مقتضای حکمت باید زنده باشد. خداوند عزیز ـ به قدرت کامله ـ اراده فرمود ذبح نشدن حضرت اسماعیل را و اگر کشته می‌شد هرآینه ارادهٔ حضرت ابراهیم غلبه می‌کرد بر ارادهٔ خدا و این البته محال است.

شاهد بر این مطلب، آیهٔ مبارکه است: ﴿ **قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا** ﴾[2] و رؤیا همین مقدار بود

---

۱. در متن «بزرگی» ضبط شده است.

۲. سورهٔ صافات (۳۷)، آیهٔ ۱۰۵.

که دید اسماعیل را می‌کشد و در مقامِ کشتن برآمده، نه آنکه دیده بود که کشته است.

و همچنین قضیهٔ حضرت آدم و نهی از خوردنِ گندم، نهی از خوردن امتحانی بود و اصل خوردنِ گندم، متعلق ارادهٔ تشریعیه نبود. پس از آن، حضرت آدم از عهدهٔ امتحان برنیامد ﴿ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴾[۱] و خوردنِ گندم مطابق با حکمت بود.

خدا به حسب ارادهٔ تکوینیه و جعل اسباب، خوردنِ گندم را خواست و اگر نمی‌خورد غلبه می‌کرد ارادهٔ آدم بر ارادهٔ خدا؛ و نسبت عصیان به حضرت آدم، برای مخالفتِ نهی امتحانی و تجربی بود (نه به واسطهٔ اصل گندم خوردن).[۲]

مورد کلام، افعال تکلیفیّه بشر است (که انسان در آن فعل‌ها مختار و مستحق مدح و ذمّ یا ثواب و عقاب باشد) و کلام در این نیست که هیچ فعلی از افعال بشر نمی‌شود به ارادهٔ حتمی تکوینی الهی باشد؛ چنانچه در بیاناتِ سابق گذشت.

---

۱. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۱۱۵.

۲. امر و نهی الهی در مواردی امتحانی و در اکثر موارد جدّی است، و ارادهٔ حق تعالی نیز به دو قسم تقسیم می‌شود: ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تشریعی.

ارادهٔ تشریعی، همان اوامر و نواهی است که متوجه مکلّف است و به امتحانی و جدّی تقسیم می‌گردد.

با نظر به این تقسیم، می‌گوئیم: اگر امر یا نهی الهی، امتحانی باشد (و ارادهٔ تکوینی برخلاف آن باشد) و مُکلَّف در جهتِ اطاعت تصمیم بگیرد، مُکلَّف مطیع است و آن مأمورٌبه یا منهيٌ عنه انجام نمی‌شود؛ زیرا ارادهٔ تکوینی برخلاف آن است و امر و نهی امتحانی است) و اگر مُکلَّف به اختیارِ خود ارادهٔ مخالفت کند، ارادهٔ او با ارادهٔ تکوینی حق تعالی منطبق گردیده و امر و نهی انجام نمی‌گیرد، و مکلف هم عاصی است.

به عنوان مثال: خداوند متعال به ذبح حضرت اسماعیل امرِ امتحانی کرد، لیکن ارادهٔ تکوینی بر عدم ذبح بود. حضرت ابراهیم ارادهٔ اطاعت کرد و مطیع به حساب می‌آید، ولی فعل ذبح انجام نگرفت؛ زیرا ذبح مخالف ارادهٔ تکوینی حق تعالی است و امتحان هم انجام گرفته است.

همچنین حق تعالی حضرت آدم را از خوردنِ میوهٔ مخصوص نهی فرمود و این نهی امتحانی است، و ارادهٔ تکوینی حق تعالی بر أکل قرار گرفت. در این مورد، حضرت آدم ـ به اختیار خود ـ از شجرهٔ منهیّه خورد و عصیان ورزید، و ارادهٔ تکوینی الهی نیز تحقق یافت و امتحان هم عملی شد.

در مواردی که امر یا نهی جدّی است و امتحانی در کار نیست، ارادهٔ تکوینی ـ به جهتِ خاص ـ وجود ندارد. مکلف اگر اطاعت کند مطیع به شمار می‌آید و اگر مخالفت کند، عاصی خواهد بود. (س).

علاوه، روایت مبارکه صریح است که انسان مُکلَّف، دارای اراده و توانایی است نسبت به یک دسته از افعال، و لکن بدیهی است که ارادهٔ عبد مقهور و مغلوب اراده و قدرت خدا است. اگر بشر را به حال خود واگذارد، می‌کند آنچه بخواهد (تا حدی که می‌تواند انجام می‌دهد) و لکن به حکمت و رحمت و رأفت و قدرت تامهٔ خود، از جهاتی منع و ردّ می‌فرماید.

این روایت مبارکه ـ به هیچ وجه ـ مورد اشکال و نقض نیست، بلکه مؤیِّد و مؤکِّد و مبیِّنِ سایر روایات است.

۱۱. **عن الأصبغ قال: قال امیرالمؤمنین علیه‌السلام:**

أوحَی الله ـ عزّوجلّ ـ إلی داود علیه‌السلام یا داود، تُرید و اُرید، و لایَکُون إلاّ ما اُرید! فإن أسْلَمْتَ لِما أرید، أعْطَیتُك ما تُرید؛ و إن لَم تُسْلِم لِما أرید، أتْعَبتُك[1] فی ما تُرید، ثُمَّ لایکونُ إلاّ ما اُرید؛[2]

خداوند به داود علیه‌السلام وحی نمود: من اراده می‌کنم تو هم اراده می‌کنی، پس واقع نمی‌شود مگر آنچه من اراده کرده‌ام! و اگر تسلیم ارادهٔ من شدی آنچه را اراده کرده‌ای به تو عطا می‌کنم، و اگر تسلیم ارادهٔ من نشوی سبقت می‌گیرم به تو ـ در آنچه اراده می‌کنی ـ پس نخواهد شد مگر آنچه من اراده کرده‌ام.

روایت، در مقام اهمیت تسلیم و رضا است و شکی نیست که عبد باید تسلیم خواستِ خدا باشد و در اُمور تکوینیهٔ عالَم، مستقل در اراده نباشد، بخواهد آنچه را خدا برای او می‌خواهد.

روایت مبارکه، صریح است که انسان دارای اراده است. می‌تواند در یک قسمت از افعال، اطاعت و فرمانبرداری کند و می‌تواند معصیت کند.

---

۱. در متن بیان الفرقان به جای «أتعبتك»، «أسبقك» ثبت شده و بر این اساس ترجمه شده است، لکن این عبارت در منابع روایت یافت نشد.

۲. توحید صدوق، ص ۳۳۷، حدیث ۴؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۰۴، حدیث ۲۸؛ الجواهر السنیه (حرّ عاملی)، ص ۹۲.

۱۲. عن التوحید، مسنداً عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال:

کانَ لِعَليّ علیه‌السلام غلامٌ اسمُه قَنْبَر ـ و کان یُحِبُّ علیاً علیه‌السلام حُبّاً شدیداً ـ فإذا خَرَجَ عليّ علیه‌السلام خَرَجَ عَلي أثرِه بالسَّیف! فَرَآه ذاتَ لیلةٍ، فقال: یا قنبر، ما لك؟ قال: جئتُ لِأمْشی خَلْفَك، فَإنَّ الناسَ کما تَراهم یا أمیرالمؤمنین، فَخِفتُ عَلیك!

قال: وَیحَك، أ مِن أهلِ السَّماء تَحرُسُنی أم مِن أهلِ الأرضِ؟

قال: لا، بل مِن أهلِ الأرضِ.

قال: إنَّ أهلَ الأرضِ لایَستَطِیعُون لی شَیئاً إلاّ بإذْنِ الله ـ عزّوجلّ ـ مِنَ السَّماء! فَارْجِع، فَرَجَع؛[1]

فرمود: حضرت امیر علیه‌السلام غلامی به نام «قنبر»[2] داشت که در مواقع احتمالِ خطر، پشت سر حضرت می‌رفت.

حضرتش فرمود: برای چه همراه من می‌آیی؟

گفت: بر وجود مبارکت ترسانم.

فرمود: آیا مرا از اهل آسمان‌ها حفظ می‌کنی یا از اهل زمین؟

گفت: از اهل زمین.

فرمود: اهل زمین استطاعت ضرری به من ندارند مگر به اذن خدا.

این روایت شریفه، تأیید می‌کند روایاتی را که گذشت (که موت و صحت و مرض به قضای حق تعالی است) و اظهارِ تسلیم به امورِ وارده از جانب حق متعال، کمالِ توحید است؛ و اگر کسی هم از اهل زمین بخواهد ضرر برساند، خدا حاضر و ناظر

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۳۸، حدیث ۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۰۴، حدیث ۲۹.

۲. «قنبر» از یاران خاصّ امیرالمؤمنین علیه‌السلام شمرده شده و روایاتی در مدح و جلالت و شدّت محبّت او به امیرالمؤمنین علیه‌السلام وارد شده و عاقبت به دست حجّاج به شهادت رسیده است؛ نگاه کنید به، رجال کشی، ۱۲۷/۷۲، و ارشاد مفید، ص ۱۷۳ (چاپ بیروت) و بحارالأنوار، ج ۴۲، ص ۱۲۲ و معجم رجال الحدیث ج ۱۵، ص ۸۷.

و عالم و قادر به دفع است.

۱۳. عن الکافی، مسنداً عن أبی عبدالله علیه‌السلام:

إنَّ أمیرالمؤمنین علیه‌السلام جَلَسَ إلی حائطٍ مائِل یَقْضی بَینَ النّاس.
فقال بَعضُهم لاتَقْعُد تحتَ هذا الحائط، فَإنَّه مُعْوِرٌ!
فقال أمیرالمؤمنین علیه‌السلام: حَرَسَ امرءاً أجَلُه.
فَلَمّا قامَ سَقَط الحائطُ. قال: و کان أمیرالمؤمنین علیه‌السلام مِمّا یَفعَلُ هذا و أشْباهَه، [وهذا الیقین][1]

حضرت صادق ـ صلوات‌الله‌علیه ـ می‌فرماید: حضرت امیرالمؤمنین ـ صلوات‌الله‌علیه ـ مُتَّصل به دیواری نشسته بودند و قضاوت بین مردم می‌فرمود. کسی گفت: یا امیرالمؤمنین، زیر این دیوار ننشین؛ زیرا که کج است. فرمود: پاسبانِ هرکسی اَجَلِ اوست! [و چون حضرت از آنجا برخاست دیوار فرو ریخت].

و از این قبیل کارها، حضرت زیاد داشت. [و همین است یقین].

این روایتِ مبارکه، دالّ بر کمال توحید آن حضرت است؛ یعنی تا اَجَل حتمی نرسیده باشد، خدا حفظ خواهد کرد.

۱۴. عن الکافی مسنداً عن سعید بن قَیْس الهَمْدانی قال:

نَظَرتُ یوماً فی الحَرب إلی رَجُل عَلیه ثَوبان !فَحَرَّکتُ فَرَسی فَإذا هو أمیرالمؤمنین علیه‌السلام! فَقلتُ: یا أمیرالمؤمنین، فی مِثْل هذا المَوضع؟
فَقال: نعم، یا سعید بن قَیس! إنَّه لیس مِن عَبد إلاّ و له مِن الله حافظٌ و واقیة؛ معه مَلَکان یَحفظانِهِ مِن أن یَسقُطَ مِن رأس جَبَلٍ أو یَقَع فی بِئر!

---

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۵۸ ـ ۵۹، حدیث ۵؛ وسائل الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۰۱ ـ ۲۰۲، حدیث ۲۰۲۷۸؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۰۴ ـ ۱۰۵، حدیث ۳۰.

فَإذا نَزَل القَضاءُ، خَلَّيا بَيْنَه و بَين كُلِّ شيء ؛[1]

راوی می‌گوید: روزی در جنگ دیدم مردی را با دو پیراهـن! اسبِ خودم را حرکت دادم، دیدم امیرالمؤمنین علیه السلام است! بـه حـضرتش عرض کردم در همچه موضع خطرناکی با دو پیراهن!

فرمود: ای سعید،[2] بنده‌ای نیست مگر اینکه برای او از طرف خـدا حافظ و نگهدارنده است؛ با او دو ملک است که حفظ می‌کنند او را از پرت شدن از سرِ کوه و از افتادن در چاه! وقتی که قضا نازل شد، وامی‌گذارند او را.

۱۵. عن التوحيد مسنداً عن أحدهما عليهما السلام قال:

دَخَل على أبي‌عبدالله أو أبي‌جعفر عليه السلام رَجلٌ مِن أتْباع بني أمَيَّة، فَخِفْنا عَليه فَقُلْنا له: لو تَوارَيْتَ، و قُلنا لَيس هو هاهنا!

قال: بل ائْذَنُوا له، فَإنَّ رسولَ الله صلى الله عليه و آله قال: «إنَّ اللهَ عزّوجلّ عِندَ لسانِ كُلِّ قائل و يَدِ كُلِّ باسط» فَهذا القائلُ لايَستَطِيعُ أن يقُولَ إلاّ ما شاءَ الله، و هذا الباسِطُ لايَستَطِيعُ أن يَبسُطَ يَدُه إلاّ بما شاءَ الله.

فَدَخَل عَليه فَسَألَه عَن أشياءَ و آمَنَ بِها و ذَهَب؛[3]

مردی ـ از تابعین بنی امیه ـ وارد بر امام علیه السلام شد و ما بر حضرتش ترسیدیم و گفتیم: مخفی شوید، بگوییم نیست در اینجا! حضرت فرمود که:

رسول خدا فرمود که: خدا، نزد زبانِ هر گوینده‌ای و دستِ هر توانایی است.

و او قادر بر گفتنِ چیزی و کردنِ کاری نیست مگر آنکه خدا بخواهد!

پس آن مرد داخل شد و از چیزهایی سؤال کرد، و ایمان آورد به آنها و رفت.

---

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۵۹، حدیث ۸؛ وسائل الشیعه، ۱۵، ص ۲۰۳، حدیث ۲۰۲۸۲؛ بحارالأنـوار، ج ۵، ص ۱۰۵، حدیث ۳۱.

۲. در متن «سعد» ضبط شده است.

۳. توحید صدوق، ص ۳۳۷، حدیث ۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۰۶، حدیث ۳۳.

این روایت ـ مثل روایت سابق ـ در مقامِ اظهارِ یقین و اطمینان به حق متعال است؛ و در این مقام است که نفع و ضرر نمی‌باشد مگر به اذن خداوند.

و مؤید این حدیث است آنچه در توحید مسنداً از اَصْبغ بن نُباته[1] وارد شده که گفت: امیرالمؤمنین علیه السلام عدول فرمود از دیوار خراب و کجی به سوی دیوار دیگری. شخصی گفت: ای امیرالمؤمنین، فرار می‌کنی از قضای خدا؟

فرمود: فرار می‌کنم از قضای خدا به سوی قَدَرِ او.[2]

علاوه، این روایتِ مبارکه، دلالت دارد که انسان باید به مقتضای تکلیف عمل کند و خود را به مَقامِ هلاکت نیندازد؛ چنانچه مرگ و بلا مُقدَّر است، حیات و سلامتی نیز مقدر است.

یعنی تمام امور به ید قدرت خدا است همچه نیست که منحصر به یک طرف باشد! مگر اسبابی که برای موت حتمی معین شده است.

۱۶. عن التوحید قال:

قیل لعلی علیه السلام: إنَّ رجلاً يَتَكَلَّمُ فی المَشِيَّة!

فقال: أُدْعُه لی.

قال: فَدُعِيَ له.

فقال: يا عبدَالله، خَلَقَكَ الله لِما شاء أو لِما شِئتَ؟

قال: لِما شاءَ.

قال: فَيُمْرِضُك إذا شاءَ أو إذا شِئتَ؟

قال: إذا شاءَ.

---

۱. در متن به جای «اَصبغ بن نباته»، «زراره» آمده است.

۲. توحید صدوق، ص ۳۶۹، حدیث ۸؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۴، حدیث ۴۱.

شیخ صدوق ـ به اسناد از اصبغ بن نُباته ـ حدیث را این گونه نقل می‌کند:

إنَّ أميرَالمؤمنين علیه السلام عَدَلَ مِن عِنْد حائطٍ إلى حائطٍ آخَرَ، فَقيل له: يا أميرالمؤمنين، أ تَفِرُّ مِن قَضاء الله؟ فَقال: أفِرُّ مِن قَضاء الله إلى قَدَرِ الله عزّوجلّ.

قال: فَیَشفِیك إذا شاءَ أو إذا شِئتَ ؟

قال: إذا شاءَ.

قال: فَیُدخِلُك حَیثُ شاءَ أو حَیثُ شِئتَ ؟

قال: حَیثُ شاءَ.

قال: فقال علی علیه‌السلام له: لَو قُلتَ غَیرَ هذا لَضَرَبتُ الَّذی فیه عَیناك.[1]

حاصل روایت

حضرت به آن متکلِّم در مشیت فرمود: خدا برای آنچه خودش خواسته تو را خلق فرموده، یا برای آنچه تو بخواهی ؟

گفت: برای آنچه خدا خواسته.

همچنین از مرض و صحت و امور دیگر سؤال کرد ،گفت :آنچه خدا خواسته.

فرمود: اگر غیر از این گفته بودی، هرآینه سرت را از بدن جدا کرده بودم.

این روایتِ مبارکه، رَدِّ تَوهُّم تفویض است(که می‌گویند: خدا، خلق را خلق کرده است و امور را واگذار کرده به ایشان و از برای ایشان استطاعت تـامه است) از ایـن جهت فرمود: «خَلَقَک الله لِما شاء، لا لِما شِئتَ» و الزام کرد او را به اموری که از تحت استطاعت واختیار او خارج بود.

و شاهد بر این مطلب، بعضی از روایات وارده در نفی تفویض است که: تو قادر و توانا نیستی بر اموری که مطابق میل تو است، و خدا تـو را خـلق کـرده بـرای آنـچه خواسته (یعنی بندگی و عبودیت) نه برای آنچه تو می‌خواهی از شهوت‌پرستی و آزادی.

۱۷. عن التوحید، مسنداً عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال:

سَمِعتُه یقول: إنَّ القضاءَ و القَدَر، خَلْقان مِن خَلْقِ الله؛ و اللهُ یَزیدُ فـی الخَلْق ما یَشاء.[2]

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۳۷، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۰۶، حدیث ۳۲.

۲. توحید صدوق، ص ۳۶۴، حدیث ۱؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۲، حدیث ۳۶.

فرمود: قضا و قدر، دو مخلوق خدا هستند؛ و خدا زیاد فرماید در خلق آنچه بخواهد.

این روایتِ مبارکه، صریح است که «قضا و قدر» اسباب و مقتضیاتی است که خداوند خلق فرموده، و بر زیاده و کم کردنِ آن توانا است.

۱۸. عن أبی عبدالله علیه السلام قال:

قُلتُ له: جُعِلتُ فداك ما تَقُول فی القضاء و القدر؟ قال:
أقُولُ: إنَّ الله ـ تبارك و تعالی ـ إذا جَمَعَ العبادَ یومَ القیامة سَألَهُم عَمّا عَهِدَ إلیهم، و لَم یَسئَلْهُم عَمّا قَضَی عَلیهم.[1]

[از] این روایت مبارکه ظاهر می‌شود که سائل توهّم کرده امور تمامش به قضای حتم است، پس چگونه خدا بندگان را تکلیف کرده و روز قیامت عقاب کند؟ حضرت فرمود: تکلیف و سؤال فقط در اشیائی است که عهد شده به عباد و قادر هستند بر اتیان و ترک، نه در اشیائی که قضای حتم برایشان شده و آنها قادر بر آن نیستند.

این روایتِ مبارکه، نصّ است در مقصود؛ شاهد قوی تعبیر به عهد است، مسلم است عهد گرفتن از کسی در امری در صورت توانایی و قدرت او است.

۱۹. عن التوحید، مسنداً قال:

قال رَجُلٌ لعلی بن الحسین علیهما السلام: جَعَلَنی اللهُ فِداك! أ بِقَدَرٍ یُصیبُ النّاسَ ما أصابَهُم أم بِعَمَل؟
فقال علیه السلام: إنَّ القَدَر و العَمَل، بِمَنْزَلة الرُّوح و الجَسَد؛ فَالرُّوح بِغَیر جَسَد لاتَحِسُّ و الجَسَد بِغَیرِ رُوحٍ صورةٌ لا حَراك بها، فَإذا اجْتَمعا قَوِیا و صَلُحا، کذلك العَمَل و القَدَر.
فَلو لمیَکُن القَدَر واقعاً عَلی العَمَل، لمیُعْرفِ الخالقُ مِنَ المَخلُوق و کانَ

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۶۵، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۱۲، حدیث ۳۸.

القَدَر شیئاً لا یُحَسُّ،[۱] ولو لم‌یَکُن العَمَل بموافَقَةٍ مِنَ القَدَر، لم‌یَمْضِ ولم یَتِمَّ و لکنَّهُما بِاجْتِماعِهما قَوِیا؛ و لله فیه العَوْن لِعباده الصّالحین.

ثُمَّ قال علیه‌السلام: ألا إنَّ مِن أجْوَر النّاس مَن رَأی جَوْرَه عَدْلاً و عَدْل المُهْتَدی جَوْراً.

ألا إنَّ للعَبد أربَعَةَ أعْیُن: عَینان یُبصِرُ بهما أمْرَ آخِرته، و عَینان یُبصِرُ بهما أمر دُنیاه؛ فَإذا أرادَ اللهُ ـ عزّوجلّ ـ بِعَبد خَیراً فَتَحَ له العَیْنَین الَّلتَین فی قَلبه، فَأبْصَر بهما العَیب؛[۲] و إذا أرادَ غیر ذلك، تَرَكَ القَلْبَ بما فیه.

ثُمَّ الْتَفَتَ إلی السّائل عَن القَدَر، فقال: هذا منه، هذا منه.[۳]

این روایتِ مبارکه، در نهایتِ توضیح و بیانِ «قَدَر» در اَفعال است، و ظاهر است که مراد از «قَدَر» اسباب و مؤثرات و مقتضیات در افعال است (مجرد باشد یا مادی و جسمانی) و قَدَر به منزلهٔ روح است؛ و اگر اسباب و قَدَر، مخلوق خدا و مؤثر از طرف خدا نباشد، خالق از مخلوق شناخته نشود (مخلوق مُسَبِّب و مُستقل در فعل خواهد بود) و اگر بر طبقِ عمل، قَدَر و اسبابی نباشد عمل تمام نمی‌شود.

و به اجتماع قَدَر و عَمَل، تمام می‌شوند و شناخته می‌شود خالق از مخلوق، و در صورتی که جمع شدند از برای خدا در آنها نظر و رأی و بدا برای بندگان صالحش می‌باشد (یعنی از برای اوست توفیق به تغییرِ اسباب و تهیهٔ اسباب در خیرات، و منع از اسباب و تسبیب ضدّ در معاصی).

بعد اشاره فرمود به نفی ظلم و جور به اینکه: جور کننده‌ترین مردم کسی است که جور خودش را عدل، و عدل هدایت شده یا هدایت کننده را جور ببیند (پس تهیه اسباب و هدایت به آنها عین عدل است).

---

۱. در بحارالأنوار «لم‌یَحِسّ» ثبت شده است.

۲. نسخه بدل «غیب» است.

۳. توحید صدوق، ص ۳۶۶ ـ ۳۶۷، حدیث ۴؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۲، حدیث ۹.

پس از این، بیان می‌فرماید: خدا قلبِ انسان را بصیر و بینا خلق فرموده، و به واسطهٔ جزای عمل او، قلب او را باز می‌کند. گاهی به واسطهٔ جزای عمل بشر را به خودش واگذارد یا کور و کر می‌کند؛ و این معنی توفیق و خِذلان و قَدَرِ خدا در اَفعالِ عباد است.

۲۰. عن التوحید، مسنداً عن زُرارة قال:

سمعت أبا عبدالله ﷺ یقول: کَما أنَّ بادِیَ النِّعَم مِنَ الله ـعزّوجلّـ و قَد نَحَلکُمُوه، فَکذلك الشَّرُّ مِن أنفُسِکُم، و إن جَری به قَدَره.[۱]

می‌فرماید: چنانچه ابتدای نعمت‌ها از جانب خدا است و به شما عطا فرموده، شَر، از نفسِ شما است و اگر چه قَدَر [بر آن] جاری شده.

بدیهی است با اینکه نسبتِ افعالِ شرّ را به بشر داده و اثبات قَدَر را هم فرموده، مراد از «قَدَر» ارادهٔ حتمی الهی نیست. مراد، همان معنایی است که در روایاتِ گذشته بیان شد.

۲۱. عن تفسیر علی بن ابراهیم عن یونس قال: قال الرضا ﷺ:

یا یونس، لاتَقُل بقول القَدَریَّة، فَإنَّ القَدَریَّة[۲] لَم‌یَقُولُوا بقول أهل الجَنَّة، و لابقول أهل النّار، و لا بقول إبلیس؛ فَإنَّ أهلَ الجَنَّة قالوا ﴿الْحَمْدُ لِلهِ الَّذِی هَدَانَا لِهَذَا وَمَا کُنَّا لِنَهْتَدِیَ لَوْلا أَنْ هَدَانَا اللهُ﴾[۳] و لَم‌یَقُولُوا بِقَولِ أهلِ النَّارِ فَإنَّ أهلَ النَّارِ قالوا: ﴿قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَیْنَا شِقْوَتُنَا﴾[۴] و قال

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۶۸، حدیث ۶.

۲. «قَدَر» در اینجا، به معنای تفویض است. هر سه گروه (اهل بهشت و دوزخ و شیطان) تفویض را نفی کردند؛ بهشتیان گفتند: هدایت از خدا است، و دوزخیان گفتند: اعمالِ ما به خاطر ذاتِ بدِ ما است و از خود نفی می‌کنند (گرچه به خاطر سوء اختیار خودشان، خداوند شقاوت را بر آنها چیره کرده است) ﴿یُضِلُّ مَن یَشَاءُ﴾ و شیطان نیز تفویض را نفی کرده است که گمراهی را به خدا نسبت می‌دهد. (س).

۳. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۴۳.

۴. سورهٔ مؤمنون (۲۳)، آیهٔ ۱۰۶.

إبليس ﴿ رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى ﴾[۱]

فقلتُ: يا سيّدى و الله، ما أقُولُ بقولهم، و لكِنِّى أقُولُ لايَكُون إلاّ ما شاءَ الله[۲] و قَضَى و قَدَّرَ.

فقال: ليسَ هكذا يا يونس، و لكن لايَكُون إلاّ ما شاءَ الله و أرادَ و قَدَّرَ و قَضَى! أتَدرى مَا المَشيئة يا يونس؟

قلتُ: لا.

قال: هو الذِّكر الأوَّل.

أتَدرى ما الإرادة؟

قلتُ: لا.

قال: العَزيمَة عَلى ما شاءالله.

و تَدرى ما التَقدير؟[۳]

قلتُ: لا.

قال: هو وَضعُ الحُدُود مِنَ الآجَالِ والأرزَاقِ والبَقاء والفَناء.[۴]

و تدرى ما القضاء؟

قلت: لا.

قال: هو إقامةُ العَين و لايكون إلاّ ما شاءالله عنى[۵] الذكر الأول.[۶]

حضرت رضا عليه‌السلام به یونس می‌فرماید: به قولِ «قَدَريَّه» قائل مباش؛ زیراکه

---

۱. سورهٔ حجر (۱۵)، آیهٔ ۳۹.

۲. در اصول کافی «بما شاءالله» ضبط شده است.

۳. در اصول کافی به جای «التقدیر»، «القدر» آمده است.

۴. در اصول کافی عبارت چنین است: «هی الهندسة و وضع الحدود من البقاء والفناء».

۵. در بحار و متن بیان الفرقان به جای «عنی»، «فی» ثبت شده است.

۶. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۷ ـ ۱۵۸، حدیث ۴؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۶ـ۱۱۷، حدیث ۴۹. (در اصول کافی، ذیل روایت: «و لایکون...» نیامده است).

قدریه، نه به قول اهل بهشت قائل‌اند و نه به قول اهل جهنم و نه به قول شیطان؛ زیراکه اهل بهشت می‌گویند: «حمد برای خدایی است که هدایت کرد ما را و اگر هدایت نمی‌کرد هدایت نمی‌شدیم» اهل جهنم می‌گویند: «چون شقاوت بر ما غلبه کرد اهل آتش و معصیت شدیم» شیطان می‌گوید: «پروردگار من تو مرا اغوا و گمراه کردی».

یونس گفت: قائل به قول آنها نیستم، لکن می‌گویم: نمی‌باشد مگر به قضا و قَدَر؛ یعنی آنچه متعلق قضا و قدر باشد واقع شود.

حضرت فرمود: چنین نیست.

ملخص فرمایش [امام ﷷ] این است که: مشیت، عبارت از ذکرِ اول است و اراده، عبارت از عزم بر وجود فعل است و قَدَر، اندازه و تعیین حدود است و قضا، وجودِ عینی خارجی است.

و از بیانات و روایاتِ گذشته، واضح شد که: مشیت و ارادهٔ و قدر و قضا ــ همه جا ــ به یک معنی نیست؛ تکوینی و تشریعی و حتمی و غیر حتمی است.

آخرِ روایت، در مقامِ بیان افعال تکوینیهٔ خدا است؛ نسبت به افعال ذات مقدس ــ مع ذلک ــ برای او است بدا.

صدرِ این روایت صریح و نص در مقصود است.[1] بعد، چون توهُّم می‌شد که تحقُّق شیء در خارج به واسطه این امور است، نفی فرمود که اینها مراتب تحقُّق نیست، و تکوین اشیا نیست مگر آنچه را خواسته است در ذکرِ اول.

ابتدای روایت، دلالت دارد که در افعال، مشیتِ تکوینیه نیست.

۲۲. عن الکَشّی عن زرارة و حُمْران و محمد بن مسلم، عن أبی جعفر و ابی عبدالله ﷺ

---

۱. با توجه به اینکه مقصود از «قدریه» چنانکه بزرگان حدیث‌شناس (چون علامه مجلسی در مرآة العقول، ج ۲، ص ۱۸۴) گفته‌اند و آیات مورد استشهاد حدیث، نیز دلالت دارد «مُفَوِّضه» است، جملهٔ «لاتَقُل بقول القَدَریة» صریح در نفی تفویض است؛ و نیز جملهٔ «لیس هکذا» صریح در نفی جبر است. به‌ویژه بنابر نسخهٔ کافی که در کلام یونس «باء» آمده و گفته است: «لایکون إلاّ بما شاء الله» «که دلالت می‌کند بر سببیّت و استقلال اراده و مشیّت خداوند نسبت به افعال بندگان و موهم جبر است، و این «باء» در کلام امام ﷷ نیامده است. (س).

فی قوله ﴿ وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ ﴾[1] قال:

قَدَرَه الَّذی قَدَّرَه علیه.[2]

و فی البحار، عن أبی جعفر عليه‌السلام قال:

خَیْرَه و شَرَّه معه حیثُ کان، لایَستَطِیعُ فِراقَه حَتّی یُعْطی کتابَه یومَ القیامة بما عَمِلَ.[3]

مفاد آیه

یعنی آنچه را که انسان کرده ملازم با او نمودیم؛ چنانچه در روایت فرموده: خیر و شرّ هر انسانی با او است و مفارقت نخواهد کرد تا روز قیامت که به او ارائه داده شود. از افعال خیر و شرّ، به قَدَر تعبیر شده؛ زیراکه مطابق است با تقدیر و اسباب غیرِ حتمیه.

۲۳. عن المحاسن، مسنداً، إلی أن قال [ابوبصیر]:

فی أیّ شیء أنتم؟

فَقلنا کُنّا فی الإرادة و المَشیَّة و المَحَبَّة!

فَقال أبوبصیر: قلتُ لأبی عبدالله عليه‌السلام شاءَ لهم الکفرَ و أرادَه؟

فقال: نعم.

قلتُ: فَأحَبَّ ذلك و رَضِیَه؟

فقال: لا.

قلتُ: شاءَ و أرادَ ما لمیُحِبَّ و لمیَرْضَ؟

قال: هکذا أُخْرِجَ إلینا.[4]

---

۱. سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۱۳.

۲. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۷؛ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۴، حدیث ۳۲؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۹، حدیث ۵۵.

۳. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۹، حدیث ۵۶.

۴. المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۵، حدیث ۲۳۹؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۲۱، حدیث ۶۶ (جملهٔ پایانی حدیث در این مأخذ چنین است: «هکذا خَرَجَ إلینا»).

[حُمْران می‌گوید: من و طیّار[۱] نشسته بودیم که ابوبصیر آمد، برایش جا باز کردیم میانِ من و طیّار نشست و گفت: چه کار می‌کردید؟ گفتیم: دربارهٔ اراده و مشیت و محبتِ خدا سخن می‌گفتیم!

ابوبصیرگفت: از امام صادق علیه‌السلام پرسیدم: خدا برای بی‌دینان کفر را خواست و اراده کرد؟

فرمود: آری.

پرسیدم: آن را دوست داشت و پسندید؟

فرمود: نه.

پرسیدم: چیزی را خواست و اراده کرد که دوست نداشت و راضی نبود؟!

فرمود: چنین به دست ما رسیده است!].

مراد از این روایت ـ به قرینهٔ بقیهٔ روایات ـ یا واگذاشتن کفار به خود آنان و خِذلان ایشان است به واسطهٔ جزای عمل و معصیت (چنانچه روایت نوزدهم شاهد این مطلب است) یا علاوه بر این، اخذ تکوینی است به واسطهٔ کفر آنها.

روایات در این موضوع زیاد است یک مقدارش را قبلاً ذکر کردیم.

و این روایت، دلالت بر مشیت و ارادهٔ تکوینیه ازلیهٔ الهی نسبت به افعالِ تکلیفیّه ندارد.

و تأیید می‌کند این روایت را حدیثی که در توحید است، به اسناد معتبر از امام ششم حضرت صادق علیه‌السلام که فرمود:

به درستی که چون خدا از برای بنده‌اش خوبی را بخواهد، وارد می‌کند در قلبش نکته‌ای از نور را و گوش‌های قلبش را باز می‌کند، و موکّل می‌سازد ملکی که او را تسدید می‌کند؛ و چون اراده کند به بنده بدی را وارد می‌کند در قلبش نکتهٔ سیاهی را و می‌بندد گوشه‌های قلبش را، و موکّل می‌سازد شیطانی که او را گمراه می‌کند، پس خواند این آیه را ﴿ **فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ**

---

۱. «طیّار» لقب محمد بن عبدالله، از اصحاب امام باقر و امام صادق علیه‌السلام است، و گاهی بر پسرش حمزه نیز اطلاق می‌شود. (معجم رجال الحدیث، ج ۲۴، ص ۱۵۴۱۳/۱۳۶).

يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾[1]

و نیز تأکید می‌نماید این روایت را آنچه منقول است از ابن بابویه (به اسنادش از حضرت رضا ـصلوات‌الله‌علیه ـکه) راوی گفت: سؤال کردم از آن حضرت از قول خدای عزوجل ﴿ **خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ** ﴾[2] فرمود: ختم، به معنای طبع است بر قلوب کفار، به جهتِ عقوبت بر کفرشان؛ همان طوری که خودش فرموده است.[3]

پس از تصریح روایات زیادی به مقصود و تصریح روایتی که گذشت (مضمونش این بود: کفر همه به خلقت خدا نیست، خدا بشر را به فطرت ایمان و اسلام خلق کرده؛ کفر، اسمی است که پس از عمل ملحق و اطلاق شود)[4] ظاهر می‌شود که مراد از مشیتِ خدا، مشیتِ تکوینی حتمی نیست.

خصوصاً با تصریح به اینکه کفر، محبوب و مرضی خدا نیست محتمل است که

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۲۵؛ در متن کتاب به اشتباه آیه‌ای که در روایت بعدی آمده ثبت شده است؛ منابع این حدیث: (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۲۱، حدیث ۱۱۰؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۲۱۴، حدیث ۷؛ توحید صدوق، ص ۴۱۵، حدیث ۱۴؛ بحارالأنوار، ج ۶۷، ص ۲۱۴، حدیث ۷).

متنِ حدیث ـبر اساس نقل کُلینی و صدوق ـچنین است:

عَن سلیمان بن خالد عن أبی عبدالله ﷺ قال: قال: إنَّ الله ـعزّوجلّ ـإذا أرادَ بِعَبد خَیراً نَکَتَ فی قَلبِه نُکتَةً مِن نُور، و فَتَحَ مَسامعَ قَلبِه، و وکَّلَ به مَلَکاً یُسَدِّدُه؛ و إذا أرادَ الله بِعَبد سُوءاً نَکَتَ فی قَلبِه نُکتَةً سَوداء، و سَدَّ مَسامعَ قَلبِه، و وکَّلَ به شَیطاناً یُضِلُّه؛ ثُمَّ تَلا هذه الآیة: ﴿ فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ [سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۲۵].

۲. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۷.

۳. عیون اخبار الرضا ﷺ، ج ۱، ص ۱۲۳، حدیث ۱۶؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۴۱۳؛ بحارالأنوار، ج ۵۶، ص ۱۱، حدیث ۱۷.

متن سخن امام چنین است: «الختمُ» هُو الطَّبعُ عَلی قُلُوب الکُفّار، عُقوبَةً عَلی کُفرِهم؛ کَما قال ـعزوجل ـ﴿ بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ [سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۱۵۵].

۴. رجوع کنید به، روایات نفی جبر، حدیث ۱۱.

مراد این باشد که: [خدا] قادر بر هدایت و ضلالت می‌باشد؛ چنانچه فرمود ﴿ **فَلَوْ شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ** ﴾[۱].

آنچه به مقتضی روایات، معلوم می‌شود این [است] که: خواستنِ خدا کفر را برای کفار در این روایت، واگذاشتن ایشان است بر حالتی که دارند از مقتضیات و اسباب ـ از روی عدل ـ به جزای آنچه که مستحق شده‌اند، یا ارادهٔ کفر، به ختم و طبعِ قلوب آنها است.

۲۴. [عن المحالسن] أبی [عن] یونس عن أبی‌الحسن[الرضا] ـ صلوات‌الله‌علیه ـ قال:

لایکونُ إلاّ ما شاءَ اللهُ و أرادَ و قَدَّر و قَضی.

قلتُ: فَما معنی شاء؟

قال: ابتداءُ الفعل.

قلتُ: فَما مَعنی أرادَ؟

قال: الثُّبوتُ عَلیه.

قلتُ: فَما مَعنی قَدَّر؟

قال: تقدیرُ الشیء مِن طُوله و عَرْضِه.

قلتُ: فَما مَعنی قَضی؟

قال: إذا قَضاه أمضاه فذلك الَّذی لا مَردَّ له.[۲]

این روایت مبارکه ـ مطابق روایت بیست و یکم ـ در مقامِ بیانِ چگونگی ایجاد و تحقُّق اشیا است. [اینکه] و از برای کَوْن و واقعیتِ خارجی مراتبی از تـحقُّق است: «مشیت» ذکر اول یا اول فعل است «اراده» تثبیتِ فعل و «تقدیر» اندازه‌گیری حدود فعل است «قضا» مرتبهٔ امر به وجود خارجی است، و اگر متعلق امر الهی شد «امضا»

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۴۹.

۲. المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۴، حدیث ۲۳۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۲۲، حدیث ۶۸؛ این حدیث با تفاوتی در اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۰، حدیث ۱، آمده است.

وجودِ خارجی است. پس از امضا و وجود خارجی قابلِ رَدّ نیست.

پس واضح است که مضمون روایت، مربوط به افعال تکلیفیه نیست.

۲۵. سُئِلَ أميرالمؤمنين ﷺ عن القَدَر، [قال: فقيل له: أنبئنا عن القَدَر يا أميرالمؤمنين؟] فقال:

سِرُّ [الله] فَلاتُفَتِّشُوه!

فَقيل له الثانى: أنبئنا عَن القَدَر يا أميرالمؤمنين؟

قال: بَحْرٌ عَميقٌ فلاتَلِجُوه!

فقيل له[الثالث]: أنبئنا عَن القَدَر.[1]

فقال: ﴿ مَا يَفْتَحِ اللهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلاَ مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلاَ مُرْسِلَ لَهُ ﴾[2]

فقال: يا أميرالمؤمنين، إنَّما سألناك عَن الإستطاعة الَّتى بها نَقُومُ و نَقعُدُ!

فقال: إستطاعةً تَملِكُ مَع الله أم دون الله؟

قال: فَسَكَتَ القومُ و لَم‌يَحِرُوا جواباً.[3]

(و قد ذكرنا الرواية فى نفى التفويض ...)[4]

إلى أن قال العالِم ﷺ:[5] [كتب الحسن بن أبى الحسن البصرى إلى الحسين بن على بن أبى طالب ـ صلوات الله عليهما ـ يسأله عن القدر، و كتب إليه:]

۱. در بحار چنین آمده، لیکن در فقه الرضا ﷺ پس از «فقیل له الثالث: أنبئنا عن القدر» این فزونی آمده است: «يا أميرالمؤمنين، فقال: طَريقٌ مُعْوَج فلاتَسلُكُوه! فقيل له الرابع: أنبئنا عن القَدَر».

۲. سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۲.

۳. فقه الرضا ﷺ، ص ۴۰۸، باب ۱۱۸ (با اندکی اضافات)؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۲۳، حدیث ۷۰.

۴. رجوع کنید به، ص ۴۴۰، حدیث ۳.

۵. این حدیث در چاپ بیان الفرقان در ادامهٔ حدیث پیشین آمده و به ملاحظهٔ اینکه هر دو در فقه الرضا ﷺ آمده شماره‌گذاری نشده است، لیکن چنان‌که پیداست، این حدیث روایتی مستقل می‌باشد.

فَاتَّبِع ما شَرَحتُ لك فى القَدَر (مِمّا أَفْضِيَ إلينا أهلَ البَيت) فَـإنَّه مَـن لَم‌يُؤمِن بالقَدَر ـ خَيرِه و شَرِّه ـ فَقَد كفَر، و مَن حَمَلَ المَعاصى عَلى الله ـ عزّوجلّ ـ فَقَد افْتَرى عَلى الله افْتِراءً عَظيماً!

إنَّ الله ـ تبارك وتعالى ـ لا يُطاع بإكراه و لايُعْصَى بِغَلَبَة و لايُهْمِل العِباد فى الهَلَكة، لكنَّه المالكُ لِما مَلَّكَهُم و القادِرُ لِما عَليه أقْدَرَهُم.

فَإن ائْـتَمَروا بـالطَّاعة، لَـم‌يَكُن الله صـادّاً عـنها مُـبطِئاً و إن ائْـتَمَروا بالمَعصيَة، فَشاءَ أن يَمُنَّ عَليهم فَيَحُولَ بَينَهُم و بَينَ ما ائْتَمَرُوا به فَعَلَ، و إن لَم‌يَفعَل فَلَيس هو حَمَلَهُم عَليها قَسْراً و لا كَلَّفَهُم جَبراً، بل بِـتَمكِينه إيّاهُم (بَعْد إعذارِه و إنذاره لهم و إحْتجاجه عَليهم) طَوَّقَهُم و مَكَّنَهُم و جَعَلَ لَهم السَّبيل إلى أخذِ ما إليه دَعاهُم و تَركِ ما عَنه نَـهاهُم جَـعَلَهُم مُستَطِيعين لأخْذِ ما أمَرهُم به مِن شَيء غير آخذيه و لتَركِ ما نَهاهُم عَنه مِن شيء غير تاركيه.[1]

و الحمدُ لله الَّذى جَعَلَ عِبادَه أقْوِياءَ لِما أمَرهُم به يَنالُون بتلك القُوةِ و ما نَهاهُم عَنه، و جَعَل العُذْرَ لِمَن لَم‌يَجعَل[2] له السَّبيل حَمداً مُتَقبَّلاً.

فَأنا عَـلى ذلك أذْهَب وبـه أقُـول والله أنـا[3] وأصـحابى أيـضاً عَـليه، وله الحمدُ.[4]

از حضرت امیر ـ صلوات‌الله‌علیه ـ از قَدَر سؤال شـد، فـرمود: سـرّی است، تـفتیش نکـنید! دو بـاره سـؤال کـردند. فـرمود: دریـایی است گـود، پس

---

۱. یعنی می‌توانستند انجام دهند کارهایی را که به آن امر شدند در صورتی که انجام ندادند. و می‌توانستند ترک کنند کارهایی را که از آن نهی شدند در صورتی که ترک نکردند. (س).

۲. در متن و در «فقه الرضا علیه‌السلام، ص ۴۰۹» «لم‌یجعل» ضبط شده است، لیکن در بحارالأنوار «یـجعل» است و آنچه در متن آمده صحیح‌تر به نظر می‌رسد. (س).

۳. در بحار و نیز در فقه الرضا علیه‌السلام، ص ۴۱۱، «و الله و أنا» است.

۴. بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۲۴، حدیث ۷۱.

داخل نشوید! سه باره سؤال کردند. حضرت در جواب فرمود: آنچه را خدای نگه دارد از برای آن رها کننده نیست و آنچه را خدا رها کند از برای آن نگه دارنده نیست!

واضح است فرمایش حضرت، بیانِ سلطنت و قدرتِ الهی است. کسی در مقابل ارادهٔ ذاتِ مقدس، قدرتی ندارد.

پس از آنکه قَدَر را در افعالِ ذات مقدس فرمود، سائل گفت: مقصود قدر در افعالِ بشر است که آیا نسبت به افعالِ خود استطاعت و توانایی دارند؟ فرمود: استطاعت را بدون خد[ا] یا با خدا مالکی؟

تا اینکه فرمود [عالم (امام رضا علیه‌السلام): حسین بن علی علیه‌السلام در جواب نـامهٔ حسـن بصری در سؤال از قدر چنین نوشت:] آنچه را که در معنی «قَدَر» به ما اهل‌بیت رسـیده و برای تو شرح کردم، متابعت کن؛ زیرا هرکس که ایمان به قَدَر ـ خوب و بد ـ نـیاورد کافر است و کسی که معاصی را نسبت به خدا دهد به خدا افترای بزرگی بسته است!

خدا به اکراه، اطاعت نشده و به مـغلوبیت، مـعصیت نشـده و بـندگان را مـهمل وانگذاشته! به انسان، استطاعت را تملیک فـرموده است و مـالک است آنـچه را کـه تملیک فرموده و بدانچه انسان را توانا کرده، توانا است.

اگر امر شدند به اطاعت، خدا مانعِ آنها نخواهد بود و اگر نهی شدند از فعلی اگر بخواهد، مانع از صدور فعل گردد؛ و اگر منع نکرد (و انسان را به خودش واگذاشت) تحمیل نکرده به‌طور قَسْر، و به‌طور جبر تکلیف نکرده، بلکه مُتمَکِّن فرموده و قطع عذر نموده و حجت بر آنها تمام کرده و برای بشر، راه اطاعت و ترک معصیت را باز کرده به فعل آنچه می‌کنند (از امر و نهی الهی) مستطیع و توانا کرده.

حمد خدایی راست که بندگان را بر آنچه امر و نهی فرموده قوی قرار داده، و برای کسی که قوت و قدرت نداده عذر قرار داده است و عذر او را پذیرفته.

طریق و مذهب، این است و به این مذهب قائلم.

پس از آنکه امام ﷺ استشهاد به کلام و کتابت امام فرموده، فرمود: به خدا قسم، من و اصحاب من بر این طریقه هستیم، و حمد از برای خداست.

اگر نبود مگر همین مطلب ـبرای آنچه گفتیم و بیان کردیم ـکافی بود، والحمدلله.

۲۶. عن الإرشاد، رَوَى الحسنُ بن أبى الحسن البَصريّ قال:

جاءَ رجلٌ إلى أميرالمؤمنين ﷺ بعدَ إنصرافه مِن حرب صِفّين. فقال:

إلى أن قال:

أكان [ذلك] بقضاء [مِنَ الله] و قَدَر؟

فقال [له] أميرالمؤمنين ﷺ: [ما عَلَوتُم تَلْعَةً و لا هَبَطتُم وادياً ...].

إلى أن قال:

أو ظَنَنتَ يا رجلُ، إنَّه قَضاءٌ حَتمٌ و قَدَرٌ لازمٌ! لاتَظُنَّ ذلك؛ فَإنَّ القولَ به مقالةُ عَبَدة الأوثان و حِزْب الشَّيطان و خُصَماء الرَّحمن و قَدَريَّة هذهِ الأمَّة و مَجُوسها! إنَّ اللهَ ـجلَّ جلاله ـ أمَر تَخييراً و نَهى تَحذيراً، و كَلَّفَ يَسيراً، و لَم يُطَعْ مُكرَهاً، و لَم يُعْصَ مَغلُوباً، و لَم يَخلُق السَّماوات و الأرض و ما بينهما باطلاً ﴿ ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾[1]

فقال له الرَّجل: فَما القَضاءُ و القَدَر الَّذى ذَكَرتَه يا أميرالمؤمنين؟

قال: الأمر بالطَّاعَة، و النَّهى عَن المَعصِيَة، و التَّمكين مِن فِعْل الحَسَنة و تَرك السَّيِّئَة، و المَعُونة عَلى القُربَة إليه، و الخِذلان لِمَن عَصاه، و الوعدُ و الوَعيدُ و التَّرغيبُ و التَّرهيبُ، كُلُّ ذلك قضاءُ الله فى أفعالنا و قَدَره لأعمالنا؛ فَأما غيرُ ذلك فلاتَظُنَّه.[2]

این روایتِ مبارکه، به روایتِ احتجاج ـکه نزدیک به روایت کافی بود ـگذشت[3]

---

۱. سورهٔ ص (۳۸)، آیهٔ ۲۷.

۲. الإرشاد (شیخ مفید)، ج ۱، ص ۲۲۵ ـ ۲۲۶؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۲۵ ـ ۱۲۶، حدیث ۷۴؛ مضمون این روایت در «توحید صدوق، ص ۳۸۰، حدیث ۲۸» نیز آمده است.

۳. رجوع کنید به، روایت ۸.

چون مختصر اختلافی در مضمون داشت نقل کردیم، ملخص آنکه:

حضرت ـ سلام‌الله‌علیه ـ به سائل می‌فرماید: آیا گمان کردی که رفتن به صِفّین و جنگ ما قضای حتم و قَدَر لازم بود؟ چنین گمانی مکن! این قول، مقالهٔ بت‌پرستان و پیروان شیطان و دشمنان رحمان و قَدَریّه و مجوسِ این امت است.

خداوند ـ تبارک و تعالی ـ به نحو اختیار امر فرمود، و به واسطهٔ تحذیر و ترساندن و دور کردن، نهی فرموده.

سائل سؤال کرد: پس قضا و قدری که فرمودی چیست؟

فرمود: امر به طاعت و نهی از معصیت، و توانا کردن مُکلَّف بر فعل خوب و تَقرُّب به خدا، و خِذلان معصیت کار، و وعد و وعید و ترغیب و ترهیب؛ قضا و قدر در اَفعالِ ما، اینها است! اما غیر این را گمان مکن.

این روایت، بیانِ صریح و نصّ است در آنچه گفتیم.

نمی‌دانم مُقلِّدین فلسفه و عرفانِ اختراعی، در مقامِ توجیه و تأویل این روایت، چه می‌گویند؟ غیر آنچه گفتیم، ندیدیم.

بلی، بهتر[ین] جوابِ آنها این است که: روایات، در باب اصول حجت نیست.[1]

---

۱. گفته شده است که: این احادیث چون خبر واحد است، در مسائل اعتقادی حجت نیست؛ و نیز گفته‌اند: این احادیث مُخالفِ حکم عقل است، پس مردود است.

دربارهٔ حجیت روایات در اصول عقائد، باید دانست که اگر حدیثی از نظر سند، مخدوش باشد یا از نظر دلالت، روشن نباشد، نمی‌تواند مستند مسائل اعتقادی و حتی مسائل عملی باشد؛ و اگر حدیثی متواتر یا در حکم متواتر و یا با قرائن قطعی همراه باشد، حجت است.

بنابراین اگر به هر دلیلی، احادیثی مقطوع نباشد و مفید قطع نگردد، مفاد آنها نیز مقطوع نخواهد بود، بلکه در همان حدّی که احادیث ـ از نظرِ دلالت ـ مفید و روشن‌گر است، حجت است.

مفاد حدیث ظَنّی باشد، حکم مستفاد از آن مظنون است و اگر قطعی باشد حکم آن نیز مقطوع خواهد بود.

شیخ انصاری در «فرائد الأصول، ج ۱، ص ۵۷» می‌گوید: والَّذی یَقتَضیه النَّظَر ـ وفاقاً لأکثر أهل النَّظر ـ أنَّه کُلَّما حَصَلَ القَطْعُ مِن دَلیل عقلی فلایَجُوز أن یُعارضَه دلیلٌ نقليٌ، و إن وُجِدَ ما ظاهرُه المُعارَضَة، فلابُدَّ مِن تأویله إن لَم‌یُمکِن طَرْحَهُ.

←

علاوه، چون مخالفِ حکم عقل است، مردود است.[1]

← و کُلَّما حَصَلَ القطعُ مِن دَلیل نقلی (مثلِ القَطع الحاصل مِن إجماعِ جَمیع الشرائع عَلی حُدوث العالَم زمـاناً) فلایَجُوز أن یَحصُلَ القَطعُ عَلی خلافه مِن دَلیل عقلی ـ مثلِ اسْتحالة تَخلُّف الأثر عَن المُؤثِّر ـ ولو حَصَلَ مِـنه صورةُ برهان، کانت شُبهةً فی مقابلة البدیهة.

لکن هذا لایَتَأتّی فی العقلی البدیهی (مِن قبیل: الواحدُ نصفُ الإثنین) و لا فی الفِطری الخالی عن شوائب الأوهام. فلابُدَّ فی مواردهما مِن التزام عدمِ حصولِ القطعِ مِن النقل عَلی خلافه؛ لأنَّ الأدلَّة القَطعیَّة النَّظریَّة فی النَّقلیات، مَضبُوطةٌ محصورةٌ، لَیس فیها شیءٌ یُصادِمُ العقلَ البدیهیَ أو النَّظری؛

آنچه به نظر می‌رسد ـ و موافق با نظر اکثر اندیشمندان و بزرگان است ـ این است که:

هرگاه از دلیل عقلی، قطع حاصل شود، دلیل نقلی نمی‌تواند معارض آن باشد؛ و اگر نقلی یافت شود کـه در ظاهر با دلیل عقلی معارض است اگر نتوان آن را دور افکند باید تأویل گردد.

و هرگاه از دلیل نقلی، قطع پدید آید (مانند قطعی که از اجماع همه شرایع بر حدوثِ زمانی عالَم هست) قطع بر خلافِ آن از دلیل عقلی مثل استحالهٔ تخلُّف اثر از مؤثِّر جایز نمی‌باشد، و اگر از آن صورتِ برهانی رخ نماید، شبهه‌ای است در مقابل امر بدیهی.

لیکن این امر، در عقل بدیهی (مثل یک نصف دو است) و در عقل فطری تهی از اَوهام آشفته، پیش نمی‌آید.

در این دو مورد باید ملتزم شد که از نقل، قطعی بر خلافِ عقل پدید نمی‌آید؛ زیرا ادلهٔ قطعی نظری در نقلیّات، مضبوط و محصورند، در آنها چیزی که با عقل بدیهی یا نظری برخورد داشته باشد، وجود ندارد. (س).

۱. بعضی از فیلسوفان شیعی با اینکه در مسائل مختلف اعتقادی به روایات بسیاری ـ کـه دلالت آنـها روشـن و دارای سند قوی است ـ اعتنا نمی‌کنند، ولی در برخی از مسائل معرفتی به روایاتی تمسک می‌کنند که از جهت سند یا دلالت (یا از هر دو جهت) ضعیف و غیر قابل استنادند به عنوان نمونه در اسفار ـ در اثبات تجرُّد نفس ـ به احادیثی استدلال شده که در کتب عامه آمده و در جوامع روایی شیعه یافت نمی‌شود و بر فرض صحت سند، هیچ گونه دلالتی بر تجرُّد اصطلاحی نفس ندارد؛ مانند: «مَن رآنی فَقَد رأی الحَقَّ»؛ «أنـا النَّـذیرُ العُـریان»؛ «أبیتُ عِندَ ربّی یُطعِمُنی و یَسقِینی» (نگاه کنید به، الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۰۶).

و نیز در اسرار الحکم ملاهادی سبزواری (ص ۴۱۹، چاپ اسلامیه، با حواشی مرحوم ابوالحسن شعرانی) در بیان ادلهٔ نقلی ـ برای اثبات عقول کلی ـ به دو روایت استناد شده است:

۱ ـ سُئل علی علیه‌السلام عن العالم العلوی؟ فقال علیه‌السلام: صُوَرٌ عاریةٌ عَن المواد... (غرر، ص ۴۵۹، حرف صاد مطلق: ۷۵؛ مناقب ابن شهرآشوب، ج ۲، ص ۴۹).

محقق بارع آقا جمال الدین خوانساری در «شرح غرر، ج ۴، ص ۲۲۱» ذیل این حدیث می‌فرماید: نسبت آن به حضرت امیر ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ ثابت نیست بلکه گمان فقیر این است که کلام یکی از حکما بوده که

←

۲۸. عن العياشي، عن مَسْعَدَة بن صَدَقَة، عن أبي عبدالله ؑ:

مَن زَعَم أنَّ اللهَ أمَرَ بالسُّوء و الفَحْشاء فَقَد كَذَبَ عَلى الله و مَن زَعَم أنَّ الخَيرَ و الشَّرَّ بغير مَشيَّة مِنه فَقَد أخْرَجَ اللهَ مِن سُلطانِه و مَن زَعَم أنَّ المَعاصي عُمِلَتْ بغير قُوَّةِ الله فَقَد كَذَبَ عَلى الله و مَن كَذَبَ عَلى الله أدْخَلَه اللهُ النّارَ. [1]

در اين روايت مى‌فرمايد: كسى كه گمان نمايد كه خدا او را به بدى وادار كند، نسبت دروغ به خدا داده است؛ و كسى كه گمان كند كه خير و شرّ بدون مشيتِ خداست، خدا را از سلطنت خارج كرده است؛ و كسى كه گمان كند كه معاصى

← بعضى از براى ترويج آن، نسبت به آن حضرت داده است.

و نيز محقق خبير سيد جلال الدين محدّث در حاشيهٔ كتاب مى‌فرمايد: به ظن متاخم به علم مى‌توان حكم كرد كه اين كلام از آن حضرت نيست، نظر به قرائن و علاماتى كه از آن دريافت اين مدّعا مى‌شود.

با همهٔ اينها، علامهٔ طباطبايى در كتاب على و فلسفهٔ الهى(ص ۱۲۱، ترجمهٔ سيد ابراهيم علوى) فصل مستقلى را به اين حديث اختصاص داده و آن را فشرده‌ترين و مستدل‌ترين بيان براى اثبات مجردات معرفى مى‌كند.

۲ ـ حديث اقسام چهارگانهٔ نفس كه از اميرالمؤمنين ؑ نيز روايت شده؛ اين حديث را مرحوم طُرَيحى (بدون ذكر سند و مأخذ) در مجمع البحرين (واژهٔ نفس) آورده است، و علامهٔ مجلسى در بحارالأنوار(ج ۵۸، ص ۸۴) آن را به صوفيه نسبت مى‌دهد و مى‌فرمايد: اصطلاحاتى كه در اين حديث آمده شبيه بافته‌هاى صوفيان است.

مرحوم شعرانى در حاشيهٔ اسرار الحكم به دفاع از سبزوارى و استنادش به اين احاديث پرداخته و مى‌گويد: ضعف اسناد در اين گونه احاديث مضرّ نيست، چون مسائل عقلى است، نه تعبدى و فرعى.

نكته‌اى كه از اين برخورد متفاوت با احاديث به دست مى‌آيد اين است كه عقل فلسفى كه نزد فيلسوفان معيار ردّ و قبول احاديث قرار مى‌گيرد غير از عقل فطرى است كه حجت درونى پروردگار و معصوم از خطا است؛ و اينكه بسيارى از براهين عقلى كه به وسيلهٔ آنها احاديث ردّ يا تأويل مى‌گردد شبهاتى بيش نيست كه به صورت برهان مطرح مى‌شود.

۱. تفسيرعياشى، ج ۲، ص ۱۱، حديث ۱۴؛ اصول كافى، ج ۱، ص ۱۵۸، حديث ۶؛ توحيد صدوق، ص ۳۵۹، حديث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۵۱ ـ ۵۲، حديث ۸۵، و صفحهٔ ۱۲۸، حديث ۷۹ (در سه مأخذ اخير، اين حديث از حَفْص بن قُرْط، از امام صادق ؑ از پيامبر ﷺ نقل شده است، و اندكى با آنچه در تفسير عياشى آمده است اختلاف دارد).

به غیر قوهٔ خدا صادر شود، دروغ به خدا نسبت داده است؛ و کسی که نسبت دروغ به خدا دهد [خدا] او را در آتش داخل کند.

از این روایت، کاملاً واضح می‌شود که مراد از مشیت و ارادهٔ خدا ـ نسبت به افعالِ عباد ـ ارادهٔ تکوینیهٔ حتمیّه نیست، بلکه بقای سلطنت و اذن و امضا و توفیق و خذلان و اعطا و اسبابِ فعل است.

این بود کلام در احادیث مرویه در مشیت و اراده و قضا و قَدَر، هرکس طالب اطلاع زیادتری است به کُتُبِ مُطَّوله رجوع بنماید.

فرع ششم سعادت و شقاوت

یکی دیگر از مطالب مهّمی ـ که مورد اختلاف بین معارف قرآن و فلسفه بشری است ـ موضوعِ سعادت و شقاوت است. بر اساس فلسفه، سعادت و شقاوت هم غیر قابل تخلُّف می‌باشد.

گذشته از اینکه براهین آنها در موضوع جبر و قضا و قَدَر مؤید این معنی است به علاوه، چون به مذاقِ فلسفه «نطفه» و «مزاج بشر» موجوداتی است که بر طبق علل و اسبابِ تکوینیهٔ عالَم موجود گردد و اَفعال، مستند به مقتضیات طبیعت و مزاج خاص می‌باشد و مُنتهِی به ذات و ذاتی گردد و ذاتی هم غیر قابل تخلُّف است، بالأخره سعادت و شقاوت هم ـ که نتیجهٔ اعمال است ـ تغییر ناپذیر و بدون تخلُّف می‌باشد؛ یعنی سعید، همیشه سعید و شقی، همیشه شقی می‌باشد.

ولی بر اساس معارف قرآن و سنت، سعادت و شقاوتِ ذاتی ـ که تخلُّف‌ناپذیر باشد ـ غلط است. علل و اسبابِ صدورِ فعلِ خیر و شرّ (که منتهی به سعادت و شقاوت می‌شوند) از مقتضیاتِ فعل می‌باشند و هیچ یک، علتِ تامّه نیستند. اگر سعادت و شقاوت اَمری اَزَلی یا تغییر ناپذیر باشد، امر و نهی و ثواب و عقاب ـ از طرف خداوند ـ ظلم می‌باشد.

لذا در دین مقدس، به توبه و انابه و رجوع به سوی خداوند، اهمیت بسزا داده شده؛ و در غالبِ آیاتی که وعده عذاب به گنه‌کاران داده شده، توبه کنندگان استثنا شده‌اند.

﴿ وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ ﴾؛[۱]

[سوی پروردگارتان اِنابه (زاری و اظهار پشیمانی) کنید].

﴿ تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾؛[۲]

[با توبه‌ای نصوح (توبهٔ خالصی که آن را نشکنید) سوی خدا باز گردید].

﴿ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾؛[۳]

[و به راستی که خدا بس توبه‌پذیر و مهربان است].[۴]

چون سعادت و شقاوت امری تغییر پذیر است، بندگان مؤمن همیشه از گناهانِ خود در «خوف» و از رحمتِ خداوند و قبول توبه در «رجا» می‌باشند و یأس از رحمت خداوند، از گناهان کبیره می‌باشد؛ زیرا یأس از رحمت، منتهی به نفیِ قدرت از ذاتِ مقدس، و عقیدهٔ ثابت به تأثیر و تأثُّر اشیا است، بلکه دست خداوند همیشه باز است که شخص شقی را در اثر توبه و اِنابه، سعید فرماید.

---

۱. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۵۴.

۲. سورهٔ تحریم (۶۶)، آیهٔ ۸.

۳. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۳۷.

۴. از آیاتی که در آن توبه کنندگان، از وعدهٔ عذاب استثنا شده‌اند آیهٔ ۷۰ از سورهٔ مبارکهٔ فرقان است: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۞ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ۞ إِلاَّ مَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلاً صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ و کسانی که با خدا معبودی دیگر نمی‌خوانند و کسی را که خدا (خونش را) حرام کرده جز به حق نمی‌کشند، و زنا نمی‌کنند، و هرکس اینها را انجام دهد سزایش را دریافت خواهد کرد. برای او در روز قیامت عذاب دو چندان می‌شود و در آن عذاب درحالی‌که ذلیل و خوار باشد جاوید خواهد بود. مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و کار شایسته کند، پس خداوند بدیهایشان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند، و خدا همواره آمرزندهٔ مهربان است.

فی الدعاء:

و إن کُنتُ مِن الأشقیاء فَامْحُنی مِنَ الأشقیاء و اکْتُبنی مِنَ السُّعداء؛[1]

[بار الها، اگر از تیره‌بختان بودم، نامِ مرا از فهرستِ آنان پاک کن و جزوِ نیک‌بختان بنویس].

بلی، بسا شود که معصیت و جُحود و مُعانَده با خداوند، به جایی برسد که شخص، طبیعتِ اصلی را ضایع کند و طبیعت ثانوی پیدا کند که سخن حق را در او اثری نباشد و به راه راست نیاید.

﴿ ثُمَّ کَانَ عَاقِبَةَ الَّذِینَ أَسَاؤُوا السُّوأَی أَن کَذَّبُوا بِآیَاتِ اللهِ وَکَانُوا بِهَا یَسْتَهْزِؤُون ﴾؛[2]

[فرجامِ کسانی که به زشتی‌ها و پلیدی‌ها دست یازیدند این شد که آیاتِ خدا را تکذیب کردند].

و بروز این حال، نه به واسطهٔ عدمِ امکانِ تغییر و تبدیل است، بلکه عاصی به واسطهٔ اعراض از حق، مُستَحَقِّ خذلان گردد.

﴿ خَتَمَ اللهُ عَلَی قُلُوبِهِمْ وَعَلَی سَمْعِهِمْ وَعَلَی أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾؛[3]

[خدا بر قلب‌ها و گوش آنها مهر نهاد، و بر دیدگانشان پرده‌ای است].

برای روشن شدنِ ذهنِ خواننده، نخست، سعادت و شقاوت را معنی نموده سپس [به] بیانِ شُبهه و بحث در موضوع می‌پردازیم.

«سعادت» به معنای خوش بختی و کامیابی و «شقاوت» بر عکس آن، به معنای

---

۱. إقبال الأعمال، ص ۲۰۹ (من دعاء لیلة ثلاث و عشرین)؛ البلد الأمین، ص ۲۰۲ (ادعیة لیالی العشر الأخیر ...)؛ بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۱۶۲ (من دعاء لیلة ثلاث و عشرین)؛ مفاتیح الجنان در اعمال مخصوصه شب بیست و سوم ماه مبارک رمضان.

۲. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۱۰.

۳. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۷.

بدبختی و به رنج افتادن است. به عقیدهٔ عموم مِلّیین و معتقدین به جهان دیگر، لذائذ و آلام دنیوی در مقابلِ لذائذ و آلامِ اُخروی ـ از حیثِ کیفیت و کمیت ـ قابلِ مقایسه نیست. به علاوه، در این جهان، نوش و نیش، و شادی و غم به هم آمیخته است.

پس سعادت و شقاوت واقعی (که مورد بحث است) در عالَمِ دیگر ظاهر شود، و خوشی و ناخوشی‌های دنیا ـ مستقلاً ـ ملاکِ این دو امر نیست:

﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُواْ فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرُ وَشَهِيقٌ ﴾؛[1]

[اما کسانی که نگون‌بخت شدند در آتش‌اند، در آنجا خروشی سخت و ناله‌ای زار دارند (دم و بازدمشان گازهای گزنده و مسموم دوزخ می‌باشد)].

﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾؛[2]

[و اما کسانی که نیک‌بخت شدند، برای همیشه، در بهشت جای دارند].

چون سعادت و شقاوت اُخروی هرکس، نتیجهٔ عقاید و اَفعال اختیاری او (مخصوصاً آخرین حالات، یعنی لحظهٔ مردن) می‌باشد، پس «سعید» کسی است که با عقیده و ایمان صحیح و عمل پسندیده از جهان رود و «شقی» آن‌که از ایمان و عملِ شایسته بی‌بهره باشد.

و توفیق و خِذلان و هدایت و ضلالت در دنیا، از مقتضیاتِ عقاید و اَفعالِ پسندیده و [موجب] حصول سعادت یا شقاوت است.

شُبهۀ در بابِ سعادت و شقاوتِ ذاتی، فقط این نیست که حق متعال مردم را با

---

۱. سورهٔ هود (۱۱)، آیهٔ ۱۰۶.

۲. سورهٔ هود (۱۱)، آیهٔ ۱۰۸.

تذکّر: قبل از این آیات آمده است: ﴿ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴾ و لکن در مقام بیان جزای اشقیا «فأمّا الأشقیاء» نیامده، بلکه جملهٔ «شقوا» آمده، چنان‌که در آیهٔ بعد عبارت «سعدوا» آمده و «أمّا السعداء» نیامده است؛ بنابراین، عدول کردن از وصف به فعل، می‌تواند اشاره باشد به ذاتی نبودن سعادت و شقاوتِ انسان‌ها و اینکه عامل آن اختیار و خواست خودشان است که در نتیجهٔ اعمالشان خوش‌بخت یا بدبخت می‌شوند.

ایجاد اَفعالِ خوب یا بد «سعید» یا «شقی» می‌کند؛ چون این توهُّم ـبعینه ـ توهُّمِ جبر است. اساسِ توهُّم ـدر این باب ـ این است که: انسان، به حسب خلقت اولیه و به مقتضای اسباب، سعید یا شقی است و قابل تخلُّف نیست (که بیان آن گذشت).

روایات در این باب نیز زیاد است. کسانی که مُقلِّد فلسفه هستند به بعضی از روایاتِ متشابهه تمسُّک و استدلال می‌کنند؛ با اینکه روایات، بعضی، بعضی را تفسیر می‌کند (یعنی خود روایات، مراد از سعادت و شقاوت را بیان می‌فرمایند) معروف‌تر از همه، روایتِ اوّل و دوّم است ـکه در اَفواهِ عوام و خواص افتاده ـ و روایاتِ بعد، آن را توضیح و بیان می‌فرماید:

۱. عن الأمالی، مُسنداً عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

اَلشَّقيُّ مَن شَقِيَ في بَطْنِ أمِّه.[۱]

می‌فرماید: شقی، آن است که در شکم مادر شقی شده است.

۲. [عن العلل] مسنداً عن امیرالمؤمنین عليه السلام قال:

تَعْتَلِجُ النُّطفَتان فی الرَّحِم.

إلی أن قال:

و يَكتُبُ المَلَك ثُمَّ يَقُول: [يا] إلهي أ شَقيٌّ أم سَعيدٌ؟ فَيُوحِي الله ـعزّوجلّ ـ مِن ذلك ما يَشاء و يَكتُبُ المَلَك.

إلی أن قال:

فَذلك قول الله عزّوجلّ ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا﴾[۲-۳]

---

۱. اَمالی صدوق، ص ۴۸۸، حدیث ۱ (مجلس ۷۴)؛ توحید صدوق، ص ۳۵۶، حدیث ۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۳، حدیث ۱.

۲. سورهٔ حدید (۵۷)، آیهٔ ۲۲.

۳. علل الشرائع، ج ۱، ص ۹۵، حدیث ۴؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۵، حدیث ۶.

راجع به خلقتِ انسان در «رَحِم» می‌فرماید: نطفهٔ پدر و مادر به هم مخلوط می‌شود،[1] تا اینکه می‌فرماید که:

وحی به مَلَک می‌شود که بنویسد حالات جنین را، تا اینکه سؤال می‌کند: خدای من، آیا سعید است یا شقی؟

پس وحی می‌فرماید: آنچه را که خواسته باشد و مَلَک می‌نویسد.

پس می‌فرماید: این است معنای آیهٔ مبارکه (روایت بعد تفسیر و توضیح این روایت است).

۳. فی التوحید، مسنداً عن [محمد بن] أبی عُمَیر قال:

سَألتُ أبا الحسن موسى بن جعفر علیه‌السلام عن مَعْنى قولِ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله «الشَّقيُّ مَن شَقِيَ في بَطْن أمِّه و السَّعيدُ مَن سَعِدَ فى بَطْن أمّه»؟

فقال: الشَّقيُّ مَن عَلِمَ اللهُ و هو في بَطْن أمِّه أنَّه سَيَعمَلُ أعمالَ الأشقياء، و السَّعيدُ مَن عَلِمَ اللهُ و هو فى بَطْن أمِّه أنَّه سَيَعمَلُ أعمالَ السُّعداء.

قلتُ له: فما مَعْنى قولِه صلی‌الله‌علیه‌وآله «إعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِما خُلِقَ له»؟

فقال: إنَّ اللهَ ـ عزّوجلّ ـ خَلَقَ الجنَّ و الإنس لِيَعبُدُوه و لَم يَخلُقْهُم لِيَعصُوه، و ذلك قولُه عزّوجلّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[2] فَيَسَّرَ كُلاًّ لِما خُلِقَ له.[3]

راوی می‌گوید: از امام علیه‌السلام معنای قول پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را (که فرمود: شقی کسی است که در شکم مادرش شقی شده و سعید کسی است که در شکم مادر سعید شده است) سؤال کردم.

فرمود: شقی کسی است که وقتی که در شکم مادر است، خدا می‌داند که

---

۱. «اعتلاج» در لغت به معنای درگیر شدن و جنگیدن با یکدیگر آمده است. (نگاه کنید به، لسان العرب، ج ۲، ص ۲۷۲۸؛ منجد الطلاب، واژهٔ «علج»).

۲. سورهٔ ذاریات (۵۱)، آیهٔ ۵۶.

۳. توحید صدوق، ص ۳۵۶، حدیث ۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۶، حدیث ۱۰.

پس از آمدن به دنیا، اعمال و اَفعالِ اَشقیا را انجام می‌دهد، و همچنین [است] سعید.

و می‌گوید: از امام عليه‌السلام پرسیدم از این کلمه که فرمود پیغمبر اکرم صلى‌الله‌عليه‌وآله: عمل کنید! هرکسی برای چیزی که خلق شده مُتَمَکّن است!

فرمود: خداوند عزّوجلّ، جن و انس را برای عبادت و پرستش خود خلق کرده، و برای اینکه معصیت کنند خلق نکرده است! این، معنای آیه مبارکه است؛ پس متمکن فرموده هرکسی را برای امری که او را برای آن، خلق نموده.

گویا سائل توهُّم کرده بود معنی روایت این است: «هرکس هر کاری را که می‌کند همان برای او مُیَسَّر است، و غیرِ آن برای او مُیَسَّر و مقدور نیست» حضرت ردّ فرمودند که معنی، این نیست.

۴. [عن قرب الإسناد] محمد بن عیسی، عن القَدّاح، عن جعفر بن محمد، عن أبیه عليهما‌السلام قال:

خَرَجَ رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله قابِضاً عَلی شَیئَین فی یَدِه، فَفَتَح یَدَه الیُمْنی ثُمَّ قال: ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ کتابٌ مِن الرحمن الرحیم فی أهل الجَنَّة بأعْدادِهِم و أحسابِهِم و أنسابهم، مُجمَلٌ عَلیهم؛ لایَنقُصُ مِنهُم أحَدٌ و لایُزادُ فیهم أحَد.

ثُمَّ فَتَحَ یَدَه الیُسْری (فقال فی أهل النّار ما قالَ فی أهل الجَنَّة، إلی أن قال:)

و قد یُسلَکُ بالسُّعَداء طریقَ الأشقیاء، حَتّی یُقالَ هُم مِنهُم، هُم هُم، ما أشْبَهَهُم بهم؛ ثُمَّ یُدرِکُ أحَدُهم سَعادتَهُ قَبلَ مَوتِه ولو بِفُواقِ ناقَةٍ.

و قد یُسلَکُ بالأشقیاء طریقَ أهل السَّعادة (إلی آخر ما قال فی الأول)

فقال النبی صلى‌الله‌عليه‌وآله العَمَل بِخَواتیمه، العَمَلُ بِخَواتیمه، العَمَل بِخَواتیمه.[1]

مؤید روایتِ گذشته، این روایت است که می‌گوید: پیغمبر صلى‌الله‌عليه‌وآله فرمود در حالتی که

---

۱. قرب الإسناد، ص ۲۴، حدیث ۸۱ (با اندکی اختلاف)؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۳، حدیث ۲.

در دست راست و چپ چیزی گرفته بود، پس دست راستش را گشود فرمود: کتابی است از خدا در عَدَد و حَسَب و نَسَبِ اَهلِ بهشت، از آنها یکی کم و زیاد نشود.

پس گشود دست چپ را، و همچنان فرمود دربارهٔ اَهل جهنم.

سپس فرمود: گاهی سعید عمل کند به عملِ اَشقیا، تا اینکه گویند: از اشقیا است، و چقدر شباهت دارد به اشقیا! سپس سعادت خودش را ـ گرچه اندکی قبل از مـردن ـ درک کند؛ و گاهی بدکاران مشی کنند به طریق خوبان تا زمان مُردن، و در آخرِ اَمـر، شقی از دنیا بروند!

و پیغمبر ﷺ فرمود: میزان، عملِ آخر و خاتمهٔ عمل است.

این روایتِ مبارکه، مخالف با اساس و با روایاتِ گذشته نیست، و در مقامِ اظهارِ علمِ حضرت به حال اشخاص است؛ و نیز در بیانِ این است که اعمال اشخاص، میزانِ قطعی خوبی و بدی نیست، بلکه میزان حالتِ وقتِ مردن است.

شاهد بر اینکه «شقاوت» ذاتی نیست، این است که فرمود: میزانِ عـمل، خـاتمهٔ عمل است؛ و اگر ذاتی بود و قابل تخلُّف نبود، [خاتمهٔ] عمل میزان نبود.

۵. ابنُ عیسی [عن] البَزَنْطی قال:

سَألتُ الرِّضا ﷺ أن یَدْعُوَ اللهَ لأمْرَأةٍ مِن أهلِنا بها حَملٌ؟

فقال: قال أبوجعفر ﷺ: الدُّعاء ما لَم‌یَمْض أربَعَةُ أشْهُر!

فقلتُ له: إنَّما لها أقَلُّ مِن هذا! فَدَعا لها، ثُمَّ قال:

إنَّ النُّطفَة تَکونُ فی الرَّحِم ثلاثین یوماً، و تَکونُ عَلَقةً ثلاثین یوماً، و تَکونُ مُضغَةً ثلاثین یوماً، و تَکونُ مُخَلَّقةً و غیرَ مُخَلَّقةٍ ثلاثین یوماً، و إذا تَمَّت الأربعةُ أشهر بَعَثَ الله ـ تبارك و تعالی ـ إلیها مَلَکَین خَلاّقَین یُصَوِّرانِه و یَکتُبان رِزْقَه و أجَلَه شَقیّاً أو سَعیداً؛[1]

ابن عیسی سؤال کرد از امام رضا ﷺ که، برای زنی که حمل دارد دعا کـند!

---

۱. قرب الإسناد، ص ۳۵۲، حدیث ۱۲۶۲؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۴، حدیث ۳.

حضرت رضا علیه‌السلام فرمود: حضرت باقر علیه‌السلام فرموده است: دعا برای حمل، قبل از چهارماه است! سائل گفت: این حمل، قبل از چهارماه است! پس حضرت دعا فرمود، سپس مدت و ترتیب نطفه را بیان [کرد] و پس از آن فرمود: بعد از آنکه مدتِ چهارماه تمام شد، دو مَلَک خلق کننده از جانبِ خدا مبعوث شوند و تصویر جنین کنند؛ بنویسند رزق و اجل او را، و اینکه شقی است یا سعید (تفصیل و تفسیر این روایت در روایت قبل گذشت).

۶. عن تفسیر علی بن ابراهیم مُسنداً عن محمد بن عبدالله[۱] قال:

سَمِعتُ جعفرَ بنَ محمّد علیه‌السلام یقول: خَطَبَ رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله النَّاسَ، ثُمَّ رَفَعَ یَدَه الیُمنی قابضاً عَلی کَفِّه فقال أ تَدْرُون ما فی کَفّی؟

قالُوا: الله و رسولُه أعلَم!

فقال: فیها أسماء أهل الجَنَّة و أسماءُ آبائهم و قَبائلهم إلی یومِ القیامة!

ثُمَّ رَفَعَ یَدَه الیُسْری فقال: أیُّها النّاس أ تَدْرُون ما فی یَدی؟

قالُوا الله و رسولُه أعلَم!

فقال: أسماء أهل النّار و أسماءُ آبائهم و قَبائلهم إلی یومِ القیامة.

ثُمَّ قال: حَکَمَ اللهُ و عَدَلَ و حَکَمَ اللهُ و عَدَلَ ﴿فَرِیقٌ فِی الْجَنَّةِ وَفَرِیقٌ فِی السَّعِیرِ﴾[۲-۳]

این روایت، مطابق با روایت چهارم است. در آخر این روایت می‌فرماید: فرقه‌ای اهل جهنم و فرقه‌ای اهل بهشت باشند، خدا حکم کرده، و خداوند موافق عدل حکم فرموده.

از این روایت، ظاهر می‌شود که «سعید» و «شقی» و اهل نار و بهشت بودن و اطاعت و معصیت نمودن، به فعل و اختیار است. اگر به مقتضای ذات و نطفه بود، خلاف

---

۱. این روایت در تفسیر قمی مشاهده نشد منابع حدیث در پاورقی ذیل آن خواهد آمد.

۲. سورهٔ شوری (۴۲)، آیهٔ ۷.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۴۴، حدیث ۱۶؛ بصائر الدرجات، ص ۱۹۲، حدیث ۴ (هر دو مأخذ با اندکی اختلاف)؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۸، حدیث ۱۳ (متن روایت مطابق با این مأخذ است).

عدل، بلکه ظلم بود؛[۱] تعالی الله عن ذلك.

۷. عن التوحید، الدَقّاق، عن الکُلَینی، عن علی بن محمد، رَفَعَه عن شُعَیب العَقَرقُوفيّ، عن أبي بصیر قال:

کنتُ بینَ یَدَی أبی عبدالله ﷺ [جالساً] و قد سَألَه سائلٌ فقال: جُعِلتُ فداك یابنَ رسول الله، مِن أینَ لَحِقَ الشَّقاءُ أهلَ المَعصیَة حَتّی حَکَمَ لهُم فی عِلْمِه بالعَذاب عَلی عَمَلِهم؟

فقال أبو عبدالله ﷺ: أیُّها السَّائل عَلِمَ الله ـعزّوجلّـ ألاّ یَقُومَ أحَدٌ مِن خَلْقِه بِحَقِّه، فَلَمّا عَلِمَ بذلك وَهَبَ لأهلِ مَحَبَّتِه القُّوةَ عَلی مَعْرِفَته، و وَضَعَ عَنهم ثِقْلَ العَمَل بِحقیقة ما هُم أهلُه؛ و وَهَبَ لأهل المَعصیَة القُّوةَ عَلی مَعصیتِهم، لِسَبْقِ عِلْمِه فیهم و لَم‌یَمْنَعهُم إطاقَةَ القَبول منه؛ لأنَّ عِلْمَه أوْلی بحقیقة التَّصدِیق، فَوافَقُوا ما سَبَقَ لهُم فی عِلْمِه و إن قَدَرُوا أن یَأتُوا خِلالاً تُنْجِیهم عَن مَعصیَتِه.

و هو مَعْنی شاءَ ما شاءَ، و هو سِرٌّ؛[۲]

[شیخ صدوق، از دقّاق، از کلینی، از علی بن محمد ـبه طور مرفوعـ از شُعَیب عَقَرقوفی، از ابوبصیر روایت می‌کند که گفت:

نزد امام صادق ﷺ نشسته بودم که شخصی پرسید: ای فرزند رسول خدا، فدایت گردم، شقاوت از کجا دامنِ گنه‌کاران را گرفت و در علمِ الهی بر عملشان حکم به عذاب جاری شد؟

امام صادق ﷺ (در پاسخ) فرمود: خدای بزرگ دریافت که اَحَدی از خلقش

---

۱. برای دفع همین شبهه، در ذیل روایت بر عدل الهی تأکید شده است.

۲. توحید صدوق، ص ۳۵۴، حدیث ۱؛ این روایت در «اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۳، حدیث ۲» با اختلاف در بعضی از واژه‌های کلیدی آمده است، (متن حدیث براساس نقل کافی خواهد آمد) و نیز علامه مجلسی در «بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۶، حدیث ۷» آن را از توحید صدوق می‌آورد، ولی بعضی از عبارات آن با توحیدی که اکنون در دسترس است، مختلف می‌باشد.

نمی‌تواند حق او را اَدا کند، به همین جهت مُحبان را بر معرفتِ خود توانا ساخت و از آنجا که به واقع اهل محبت بودند، سنگینی عمل (اَدای حق) را از دوششان برداشت و گنه‌کاران را بر نافرمانی توانمند ساخت. چون از پیش این را می‌دانست، آنان را از معصیت باز نداشت چرا که می‌بایست علم الهی راست درآید.

گنه‌کاران بر اساسِ علم اَزلی خدامرتکب زشتی‌ها شدند و اگرچه می‌توانستند در این میان کارهایی که از نافرمانی خدا نجاتشان دهد انجام دهند.

معنای این جمله که «خدا خواست آنچه که خواست» این است، و این معنا از اَسرار (و رازهای خلقت) است].

در بحار فرموده است که: این خبر، مأخوذ از کافی است و در آن خبر تغییرات عجیبه است که باعثِ سوء ظن به [صدوق دربارهٔ] صدق آن می‌گردد و [صدوق] این تغییرات را داده است تا موافق [مذهب] اهل عدل گردد.

محتمل است که صدوق روایت را در کتاب غیر کافی هم دیده باشد ـ مطابق با آنچه نقل فرموده ـ علاوه، اگر روایت مطابق با نقل کافی باشد بـه واسطه مـخالفت آن بـا اصول مذهب و کتاب و سنتِ قطعیه، ناچار باید تأویل و توجیه کرد.[1]

و در کافی چنین است:

أيُّها السَّائل حُكْمُ اللهِ ـ عزّوجلّ ـ لا يَقُومُ له أحَدٌ مِن خَلْقِهِ بِحَقِّهِ، فَلَمّا

---

۱. متن بیان علامه مجلسی چنین است:
هذا الخبر مَأخُوذٌ مِنَ الكافی، و فيه تَغييراتٌ عَجيبةٌ تُورِثُ سوءَ الظَّنِّ بالصَّدُوق، و إنَّه إنَّما فَعَلَ ذلک لِيُوافِقَ مَذهَبَ أهلِ العَدْل (بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۶)؛ در حاشیهٔ بحار، ذیل این بیان (پس از اشاره به موارد اختلاف حدیثی که مرحوم مجلسی از توحید صدوق می‌آورد با توحیدی که اکنون در دسترس است) چنین آمده است: هذا البيان ناشٍ عَن سُقوط سَطر مِن نُسْخة المؤلّف رحمه‌الله و الصَّدوق رحمه‌الله أثْبَتُ و أضْبَطُ. (عبارت بحار چنین است: وهب لأهل محبته القوة على معصيتهم ...) لکن با دقت در عبارت حدیث در توحید و بحار و مقایسهٔ آن با عبارت کافی به دست می‌آید که اشکال مرحوم مجلسی ناشی از نقصان نسخهٔ توحید ایشان نبوده است، البته احتمال بعیدی می‌رود که نسخهٔ کتاب کافی نزد مرحوم صدوق با کافی فعلی متفاوت بوده و ایشان براساس نسخهٔ خودش روایت را نقل کرده است.

حَکَمَ بذلك وَهَبَ لأهلِ مَحَبَّتِه القُّوةَ عَلی مَعْرفَته، و وَضَعَ عَنهم ثِقْلَ العَمَل بحقیقة ما هم أهلُه.

و وَهَبَ لأهلِ المَعصیَة القُّوةَ عَلی مَعصیتِهم لِسَبْقِ عِلْمِه فیهم، و مَنَعَهُم إطاقَةَ القَبول منه، فَوافَقُوا ما سَبَقَ لهُم فی عِلْمِه و لَمیَقْدِرُوا أن یَأتُوا حالاً[1] تُنْجِیهم مِن عَذابه؛ لأنَّ عِلْمَه أوْلی بحقیقة التَّصدِیق.

و هو مَعْنی شاءَ ما شاءَ، و هو سِرُّه؛[2]

[ای پُرسنده، هیچ یک از مخلوقاتِ خدا نمی‌تواند حق خدا را به جای آورد! چون حکم خدا بر این حقیقت جاری شد، برای اهل محبت، قوت بر معرفتِ خویش را بخشید و به شایستگی‌ای که داشتند، سنگینی عمل را از آنان برداشت.

و برای اهل معصیت، قوت بر معصیت را بخشید؛ زیرا علم اَزَلی خدا در آنان (این گونه) جریان یافت و توانِ پذیرش را از آنان ستاند؛ پس آنان بر اساس علم اَزَلی خدا عمل کردند (چون به دنیا آمدند، آن نیرو را در معصیت صرف کردند) و نمی‌توانستند کاری کنند که از عذاب الهی نجاتشان دهد چراکه علم خدا به تصدیق حقیقی سزاوارتر است!

معنای این سخن که: «هرچه خواستِ خدا باشد، می‌شود» این است، و این مطلب، سِرِّ خداست].

---

۱. در متن کتاب به جای «حالاً»، «خلالاً» آمده است.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۳، حدیث ۲.

به نظر می‌رسد هر دو حدیث درست است. حدیث اول ـ که در توحید صدوق هست ـ نیاز به توضیح ندارد و حدیث دوم (به روایت کافی) جملهٔ «و مَنَعَهُم إطاقَةَ القَبول» و «و لم‌یقدروا أن یأتوا حالاً...» که مُوهِم جبر و مورد نظر است، مبتنی بر معصیت اختیاری اهل معصیت است و خذلانی است که از ناحیهٔ خداوند متعال برای آنان مقرر می‌گردد؛ چنان‌که در آیات قرآنی آمده است چون ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۴۶)؛ کسانی راکه در زمین به ناحق تکبُّر می‌ورزند، از [ایمان] به آیاتم مُنصرف می‌سازم. ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (سورة انعام (۶)، آیهٔ ۱۱۰)؛ و ما دل‌ها و دیده‌هایشان را واژگونه و دگرگون می‌سازیم چراکه در آغاز به آن ایمان نیاوردند.

آیات دیگر و مباحث مطرح در این قلمرو در فرع هفتم (بحث هدایت و ضلالت) خواهد آمد. (س).

۸. [عن قرب الإسناد] بالإسناد قال سَمِعتُ الرِّضا عليه السلام يَقُول:

جَفَّ القَلَمُ بحقيقةِ الكتاب مِنَ الله بالسَّعادة لِمَن آمَن و اتَّقِی و الشَّقاوة مِنَ الله تبارك و تعالی لِمَن کَذَّبَ و عَصَی.[۱]

[راوی می‌گوید: از امام رضا عليه السلام شنیدم که می‌فرمود: قَلَمِ آفرینش در کتابِ حقیقی (الهی) جاری شد به سعادت، برای کسی که مؤمن و پرهیزگار باشد و به شقاوت، برای کسی که (خدا و شریعتِ الهی را) تکذیب کند و عصیان ورزد].

۹. عن الخصال[۲] مُسنداً عن جعفر بن محمد عن أبیه عن آبائه عن علی عليهم السلام أنَّه قال:

حَقیقةُ السَّعادة أن یُخْتَمَ الرَّجُل عَمَلُه بالسَّعادة و حَقیقةُ الشَّقاء أن یُخْتَمَ عَمَلُه بالشَّقاء؛[۳]

[امام صادق عليه السلام به نقل از پدر و اجدادش از علی عليهم السلام روایت می‌کند که فرمود: حقیقتِ سعادت این است که انسان کار خود را با سعادتمندی به پایان رساند، و شقاوتِ راستین آن است که آدمی کار خود را با شقاوت به انجام رساند].

۱۰. التوحید مُسنداً عن أبی بصیر، عن أبی عبدالله عليه السلام فی قول الله عزّوجلّ ﴿قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَیْنَا شِقْوَتُنَا﴾[۴] قال:

بأعمالِهم شَقُوا.[۵]

[امام صادق عليه السلام دربارهٔ این سخن خدای متعال ـ که می‌فرماید: «دوزخیان می‌گویند: پروردگارا، شقاوت بر ما چیره شد» ـ فرمود: بـه اَعمالشان نگون‌بخت شدند].

---

۱. قرب الإسناد، ص ۳۵۵، حدیث ۱۲۷۰؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۴، حدیث ۴.

۲. در متن بیان الفرقان به جای «الخصال»، «الإکمال» ثبت شده است؛ و لکن حدیث در کمال‌الدین (یا اکمال‌الدین) صدوق یافت نشد.

۳. خصال صدوق، ص ۵، حدیث ۱۴؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۴، حدیث ۵.

۴. سورهٔ مؤمنون (۲۳)، آیهٔ ۱۰۶.

۵. توحید صدوق، ص ۳۵۶، حدیث ۲؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۷، حدیث ۹.

۱۱. التوحید مُسنداً عن أبی عبدالله عليه السلام قال:

إنَّ اللهَ ـ عزّوجلّ ـ خَلَقَ السَّعادَةَ و الشَّقاوَةَ قَبْلَ أن يَخْلُقَ خَلْقَه؛ فَمَن عَلِمَه اللهُ سَعيداً لَم يُبْغِضْه أبداً؛ و إن عَمِلَ شَرًّا أبْغَضَ عَمَلَه و لَم يُبْغِضْه.

و إن كانَ عَلِمَه شَقياً لَم يُحِبَّه أبداً، و إن عَمِلَ صالحاً أحَبَّ عَمَلَه، و أبْغَضَه لِما يَصِيرُ إليه.

فَإذا أحَبَّ اللهُ شَيئاً لَم يُبْغِضْه أبداً، و إذا أبْغَضَ شَيئاً لَم يُحِبَّه أبداً.[۱]

[امام صادق عليه السلام فرمود: خدای بزرگ، پیش از آنکه خلقش را بیافریند، سعادت و شقاوت را آفرید؛ پس هرکه در علم الهی سعید است هرگز او را دشمن نمی‌دارد و اگر عمل بدی انجام دهد، عملش مبغوض خداست نه خودش.
و آنکه در علمِ الهی شقی باشد خدا هرگز دوستش نمی‌دارد و اگر عمل صالحی انجام دهد، عملش را دوست می‌دارد و خود شخص را که به آن عمل دست یازیده دشمن می‌دارد!
باری، هنگامی که خدا چیزی را دوست بدارد هرگز آن را دشمن نمی‌دارد، و آن گاه که چیزی را دشمن بدارد برای همیشه دوستش نمی‌دارد].

۱۲. عن المحاسن مُسنداً عن أبی جعفر عليه السلام يقول:

إنَّ فی بَعض ما أنْزَلَ اللهُ فی کُتُبِه: أنّی أنا اللهُ، لا إلهَ إلاّ أنا، خَلقتُ الخَيرَ و خَلقتُ الشَّر؛ فَطُوبی لِمَن أجْرَيتُ عَلی يَدَيه الخَير، و وَيلٌ لِمَن أجْرَيتُ

---

۱. توحید صدوق، ص ۳۵۷، حدیث ۵؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۵۷، حدیث ۱۱. ممکن است مقصود از آفرینش سعادت و شقاوت تقدیر و اندازه‌گیری تکالیفی باشد که مایهٔ سعادت و شقاوت می‌شود؛ که کدام یک از مخلوقاتش تکالیف موجب سعادت را برمی‌گزیند و سرانجامش به سعادت می‌کشد، و کدام آنها موجبات شقاوت را انتخاب می‌کند و عاقبت به شقاوت می‌رسد؛ علامه سید عبدالله شبّر در ذیل این حدیث می‌فرماید: تَطبيقُ هذا الحديث عَلی قواعد العدليّة و اُصول الإماميّة يَقتضی أن يُحْمَلَ الخَلق فی خَلق السَّعادة و الشَّقاوة عَلی الخَلق التَّقديری لا التَّكوينی، و الخَلق الثّانی فی قوله: «قَبل أن يخلق خلقه» عَلی الخَلق التَّكوينی المَوجُود فی الخارج. (مصابيح الأنوار، ج ۱، ص ۱۰۷).

عَلی یَدَیه الشَّر ؛ و وَیلٌ لِمَن قال کَیفَ ذا و کیف ذا ؛[1]

[محمّد بن مسلم می‌گوید: شنیدم امام باقر علیه السلام می‌فرمود: در بعضی از کتاب‌های آسمانی ـ که خدا فرو فرستاده ـ آمده است: هان! منم «الله» خدایی جز من وجود ندارد، خیر و شر را من آفریدم؛ خوشا به حال کسی که خیر را به دستش جاری سازم، و بدا به حال کسی که شر را به دستش جاری کنم.

و وای بر کسی که می‌گوید: این چگونه است! آن چگونه است!].

مُسلَّم است که جاری نمودن خیر و شرّ به دست بندگان، توفیق و خذلان یا جزای عمل است (چنانچه مشروحاً بیان کردیم).[2]

آنچه از این روایاتِ مربوط به شقاوت و سعادت، استفاده می‌شود چند امر است که برای تکمیلِ مرام ـ به‌طور خلاصه ـ ذکر می‌شود:

۱. حق مُتعال، عالم به حال عباد است، که شقی و سعید کیست.

۲. اینکه اسباب و علل را در «سعادت و شقاوت» آثاری است. بسا انسان درحالی‌که در شکم مادر است به مقتضای اسباب، سعید یا شقی است؛ و این، جبر نیست، بلکه به واسطه عدم مبالات اَبَوَین به احکام شرعیه است.[3]

---

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۴، حدیث ۲ (با اندکی اختلاف)؛ المحاسن، ج ۱، ص ۲۸۳، حدیث ۴۱۵؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۶۰، حدیث ۱۹.

۲. رجوع کنید به ص ۴۹۶.

مرحوم شبر در بیان معنای خیر و شر و مقصود از خلق آن دو، وجوهی را ذکر فرموده، از جمله این که مراد: خلق الآت و ابزاری است که به وسیله آنها کار خیر و شر صورت می‌گیرد. و دیگر آن که مراد از خیر نعمت و مراد از شر، بلا و مصیبت است، نه خیر و شری که در رابطه با افعال اختیاری انسان است (مصابیح الأنوار، ج ۱، ص ۱۱۲).

۳. سهل‌انگاری و بی‌توجهی پدر و مادر به موازین شریعت و تعالیم وحیانی، علت تامّه برای شقاوت فرزند نیست، بلکه تأثیر نسبی دارد و از قبیل مقتضیات است بنابراین، مانع اختیار نمی‌باشد، و به جبر منتهی نمی‌گردد و حکمت ورودِ مقتضیاتِ مختلف، نسبت به موجودی که به دنیا نیامده و در معرض تکالیف قرار نگرفته ممکن است همان حکمتی باشد که در اختلاف طینت بیان شده، که یا علم خداوند است به آنچه در

←

و این شقاوت و سعادت، راجع به نطفه در رَحِم مادر، قبل از چهارماه و دمیدن روح است.

۳. علل و اسباب، علتِ تامّهٔ تخلُّف ناپذیر نیست، بلکه از برای حق متعال رأی و اَمر و بدا است.

سعادت و شقاوتِ اشخاص، تا آخر عمر معلوم نگردد؛ و اطمینانی بـه اعـمال نیست مگر به آخرِ عمل و عمر؛ و اَدعیه مأثوره، دالّ بر این مطلب است.

۴. توفیق و خذلان از ناحیهٔ ذات مقدس ـ تبارک و تعالی ـ بر طبقِ علمِ اوست بـه اختیار بندگان.

و اگر بدی ایشان را بداند، آنان را وا می‌گذارد به حالی که دارند، و یـا خـذلان را زیادتر کند به اینکه: نعمت‌هایی راکه به ایشان ارزانی داشته است بگیرد تـا عـقوبت ایشان باشد، یا از جریان خیر به دست آنها منع فرماید، بلکه شرّ را به واسطهٔ عقوبت، به دست آنان جاری می‌کند.

و اگر از ایشان نیکی بداند، مقتضیات عمل نیک را فراهم کند، و بـه آنـان تـوفیقِ عمل خیر دهد.

۵. از برای خدای تعالی سلطنت و اختیار تمام است و سؤال نمی‌شود از افعالی که

← آینده با قدرت و اختیار انجام می‌دهد و یا آزمایش‌هایی است که (بر اساس روایات بسیار و غیر قابل تأویل) در عوالم گذشته از انسان‌ها گرفته شده است؛ در روایتی که جابر از امام باقر علیه‌السلام روایت می‌کند چنین آمده: «سمعت أبا جعفر علیه‌السلام یقول فی هذه الآیة: ﴿وَأَلَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقًا﴾ (سورهٔ جن (۷۲)، آیهٔ ۱۶) یعنی مَن جَری فیه شَیءٌ مِن شِرْکِ الشَّیطان ﴿عَلَى الطَّرِيقَةِ﴾ یعنی علی الولایة، فـی الأصـل عـند الأظلة، حین أخذ الله میثاق بنی آدم. ﴿لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاء غَدَقًا﴾ یعنی لکنّا وَضَعنا أظِلَّتَهُم فی الماء الفُرات العَذْب» (تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۹۱).

علامهٔ مجلسی رحمه‌الله در بیان این حدیث می‌فرماید: «یعنی مَن جَری» أی لمّا کانت لفظة «لو» دالّـة عَـلی عـدم تحقُّق الإسْتقامة، فَالمُراد بِهِم مَن جَری فِیهم شِرک الشَّیطان مِن المُنکِرینَ لِلولایةِ، وحاصل الخبر: أنَّ المُـرادَ بالآیة أَنَّهُم لوکانوا أقَرُّوا فی عالم الظَّلال والأرواح بالولایة لجَعَلنا أرواحهُم فی أجسادٍ مَخلوقةٍ مِن الماءِ العَذْب، فَمَنشأ اختلاف الطِّینة هوالتَّکلیفُ الأوّل فی عالم الأرواح عند المیثاق. بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۳۵.

به جا می‌آورد لکن مردم سؤال خواهند شد، وای بر کسی که در مقام سؤال و اشکال در افعال حضرت احدیت باشد.

فرع هفتم هدایت و ضلالت

یکی از مسائل مُتَفَرِّع بر توحید قرآن «هدایت و ضلالتِ بندگان» است که در آیات و روایات به آن کراراً اشاره شده است، و لازم است که آن را نیز مورد بحث قرار دهیم.

«هدایت» راهنمایی و رساندن به مقصود است و «ضلالت» گمراه شدن و نرسیدن به مقصود. «اِضلال» گمراه نمودن و نرساندن به مقصود.[1]

برای هدایت و ضلالت ـ بر حَسَب مواضع استعمال ـ معانی چندی است:

۱. **هدایت تشریعی**، بیانِ احکام و دستورهای عملی و معارف [است] برای رسیدن به سعادت.

قسمتی از آیات و روایات ـ در موضوع هدایت انبیا و قرآن ـ به این معنی است.

۲. **هدایت تکوینیِ غیر حتمی**؛ یعنی جعلِ اسباب و مقتضیات و توفیق دادن به بندگان، تا طالبِ هدایت به مقصود برسد.

۳. **هدایت تکوینی حتمی**؛ یعنی خداوند به ارادهٔ تکوینی حتمی هرکه را به خواهد، هدایت کند. البته فعل خداوند مقرون به حکمت است و عبث و جزاف نیست.[2]

---

۱. یا دور ساختن از مقصود. و نیز از معانی «اضلال» پی‌بردن به ضلالت شخص یا گمشدگی چیزی است؛ ابن اثیر در نهایه (ج ۳، ص ۸۳) گوید: أضْلَلتُ الشَّيءَ إذا وَجدتَه ضالاًّ... و منه الحديث: «أنَّ النَّبی ﷺ أتی قَومَه فَأضَلَّهُم» أی وَجَدَهُم ضُلاّلاً غَير مُهتَدينَ إلی الحَقِّ.

۲. به عبارت دیگر: بر اساس حُسن اختیار و انتخاب، افراد به هدایت تکوینی هدایت می‌شوند و بر اساس سوء اختیار و انتخاب، اِضلال تکوینی برای آنان مقرر می‌گردد. این نکته، در تمام مسائل بعد باید مورد توجه باشد و اینکه می‌گویند: «عبث و جُزاف نیست» به همین مطلب ناظر است.

باید دانست که هدایت ابتدائی برای همگان از ناحیهٔ خداوند متعال (که همان هدایت فطری و تشریعی است) ←

بعضی آیات و روایات به این معنی وارد شده است؛ و آنان که میل به باطل دارند فقط تمسک به این آیات و یا تمسک به آیاتِ متشابهه نمایند.

معانی «اضلال» در مقابل معانی «هدایت» و عکس آنها می‌باشد جز در مورد اول.

از آیات شریفه نمونهٔ چندی ذکر می‌شود. معانی هدایت ـ در آیات ـ از آنچه ذکر شد خارج نیست.

﴿ أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ ؛[۱]

[آیا کسی که خدا سینه‌اش را برای (پذیرش) اسلام گشود و او بر پرتوِ نور الهی قرار گرفت (چونان کسی است که کوردل و در ظلمت است) وای بر کسانی که قلب‌های سختشان ذکر خدا را پس می‌زند! اینان در گمراهی آشکارند].

﴿ اهدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمَ ﴾ ؛[۲]

[پروردگارا، ما را به راه راست هدایت فرما].

﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُواْ أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ ؛[۳]

[چگونه ممکن است خدا قومی راکه کافر شدند پس از ایمانشان و شهادتشان به اینکه رسالت پیامبر حق است و آمدنِ نشانه‌های روشن برای آنها، هدایت کند؟! خدا قوم ستم کاران را هدایت نمی‌کند].

← انجام می‌گیرد. آن‌گاه آنها که به حسن اختیار، آن هدایت را پذیرفته‌اند، به هدایت تکوینی هدایت می‌شوند (واین هدایت را می‌توان هدایت اقتضائی نامید) چنان‌که در صورتِ سوءِ اختیار و پذیرا نشدن هدایت تشریعی الهی، اقتضای ضلالت برایشان به وجود می‌آید و اضلال تکوینی ـ که همان اضلال اقتضائی است ـ پیش می‌آید.

بنابراین، هدایت ابتدائی و اقتضائی داریم، لیکن اضلال و ضلالت، فقط اقتضائی است. (س).

۱. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۲۲ (هدایت تکوینی حتمی). (س).

۲. سورهٔ فاتحه (۱)، آیهٔ ۶ (درخواست هدایت تکوینی). (س).

۳. سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۸۶ (اضلال تکوینی حتمی در ارتباط با خواست خود آنها). (س).

﴿ وَلَوْ شَاء اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ ؛[۱]

[اگر خدا می‌خواست همه‌شان را بر هدایت گرد می‌آورد، پس (هیچ‌گاه) از جاهلان نباش].

﴿ فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاء كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾ ؛[۲]

[خدا هدایتِ هرکس را بخواهد، برای (پذیرش) اسلام بـه او شـرح صـدر می‌دهد؛ و گمراهی هرکه را بخواهـد، سـینه‌اش را چـنان تـنگ (وسـخت) می‌گرداند که گویا می‌خواهد در آسمان بالا رود (و جان دهد) و این چـنین خدا پلیدی را گریبان گیرِ بی‌ایمانان می‌سازد].

﴿ مَن يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ ؛[۳]

[هرکه را خدا هدایت کند از راه یافتگان است، و هرکه را خدا گمراه سازد به یقین از زیان کاران می‌باشد].

﴿ فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلاَلَةُ ﴾ ؛[۴]

[دسته‌ای را هدایت کرد، و بر گروهی گمراهی استوار گشت].

﴿ وَمَن يُضْلِلِ اللهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً ﴾ ؛[۵]

[هرکه را خدا گمراه سازد، هرگز راهی (برای نجاتش) نخواهی یافت].

﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۳۵ (هدایت تکوینی حتمی). (س).
۲. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۲۵ (هدایت و ضلالت تکوینی حتمی). (س).
۳. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۸ (هدایت و ضلالت تکوینی حتمی). (س).
۴. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۳۰ (هدایت و ضلالت تکوینی حتمی). (س).
۵. سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۸۸ (اضلال تکوینی حتمی). (س).

مَّنْ هَدَى اللّٰهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ﴾ ؛[1]

[و البته در هر امتی رسولی برانگیختیم (با این پیام که) «خدا را عبادت کنید و از طاغوت بپرهیزید» بعضی‌شان را خدا هدایت کرد، و بر بعضی گمراهی حکم‌فرما شد].

﴿ مَن يَهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِى وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ﴾ ؛[2]

[هرکه را خدا هدایت کند، راه را می‌یابد و هرکه را گمراه سازد، برای او راهنمایی راستین نخواهی یافت].

﴿ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ ﴾ ؛[3]

[البته که خدا دروغ‌گوی ناسپاس را هدایت نمی‌کند].

﴿ اللّٰهُ يَجْتَبِى إِلَيْهِ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِى إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ ﴾ ؛[4]

[خدا هرکه خواهد بخواهد به سوی خود بر می‌گزیند، و کسی راکه به سوی او باز گردد هدایت می‌کند].

﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ ؛[5]

[ما راه را نمودیم! یا شکر گزارند و یا ناسپاس].

چون در آیات دیگری نیز همان معانی ـ به غیر لفظ هدایت و ضلالت ـ ذکر شده است و مُوهِم اشکال می‌باشد، بعضی از آن آیات ذکر می‌شود:

﴿ وَلَكِنَّ اللّٰهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ

---

۱. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۳۶ (بخش اول هدایت تشریعی، و بخش دوم آن هدایت تکوینی حتمی و بخش سوّم ضلالت تکوینی حتمی). (س).

۲. سورهٔ کهف (۱۸)، آیهٔ ۱۷ (هدایت و اضلال تکوینی حتمی). (س).

۳. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۳ (اضلال تکوینی حتمی). (س).

۴. سورهٔ شوری (۴۲)، آیهٔ ۱۳ (هدایت تکوینی حتمی). (س).

۵. سورهٔ انسان (۷۶)، آیهٔ ۳ (هدایت تشریعی). (س).

وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ﴾ ؛[1]

[و لیکن خدا ایمان را برایتان دوست داشتنی کرد و آن را در قلبتان آراست، وکفر و فسق و عصیان را ناخوشایندتان ساخت؛ رشد یافتگان کسانی‌اند که این چنین باشند].

﴿ أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ ؛[2]

[آیا (مَثَل) کسی که مرده بود و ما آن را زنده ساختیم و برایش نوری قرار دادیم که ـ با آن نور ـ میانِ مردم راه می‌رود، چونان مَثَل کسی است که در ظلمات به سر می‌برد و از تاریکی‌ها خارج شونده نیست! عملکرد کافران، این گونه برایشان زینت می‌یابد].

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ ﴾؛[3]

[آنان که کافر شدند، مساوی است که انذارشان کنی یا بیمشان ندهی! ایمان نخواهند آورد؛ خدا بر قلب‌ها و گوششان مُهر نهاد و بر دیدگانشان پرده‌ای است، و عذاب بزرگی برای آنهاست].

﴿ وَمَن يُرِدِ اللّهُ فِتْنَتَهُ فَلَن تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللّهِ شَيْئًا أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ﴾ ؛[4]

[کسی که خدا فتنه (و فسادش) را خواهد، هرگز نمی‌توانی برایش کاری کنی؛ اینان کسانی‌اند که خدا نخواست قلب‌هاشان را پاک سازد].

---

۱. سورهٔ حجرات (۴۹)، آیهٔ ۷ دو احتمال دارد:
۱) تکوینی حتمی، ۲) تکوینی غیرحتمی. (س)
۲. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۲۲ (هدایت حتمی و اضلال تکوینی حتمی). (س).
۳. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۶ و ۷ (اضلال تکوینی حتمی). (س).
۴. سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۴۱. (اضلال حتمی بر اساس اختیار خود انسان). (س).

﴿ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ ؛[۱]

[بر قلب‌هاشان سر پوش‌هایی قرار دادیم که درک و فهم نکنند و گوش‌هاشان را سنگین ساختیم].

﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ ؛[۲]

[اگر پروردگارت می‌خواست، همه را یک امت قرار می‌داد (که بر یک دین و آئین باشند و هیچ اختلافی میان‌شان نباشد) لیکن آنان پیوسته با هم اختلاف دارند مگر کسی که رحمتِ پروردگارت او را شامل شود و برای آن رحمت و مهربانی بود که مردم را آفرید].

﴿ وَلاَ يَنفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ اللهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ ﴾ ؛[۳]

[اگر بخواهم شما را نصحیت کنم، اندرز برایتان سودمند نمی‌افتد! در صورتی که خدا بخواهد گمراهتان سازد].

﴿ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللهَ يُزَكِّي مَن يَشَاءُ ﴾ ؛[۴]

[اگر فضل و رحمتِ خدا بر شما نبود، هرگز کسی از شما (از آلودگی‌ها) پاک نمی‌شد، لیکن خدا هرکه را خواهد تزکیه می‌کند].

﴿ سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ﴾ ؛[۵]

بر ایشان مساوی است که (از عذاب) بترسانی‌شان یا نترسانی! ایمان نمی‌آورند.

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۲۵ (اضلال تکوینی حتمی). (س).
۲. سورهٔ هود (۱۱)، آیهٔ ۱۱۸ و ۱۱۹ (هدایت تکوینی حتمی). (س).
۳. سورهٔ هود (۱۱)، آیهٔ ۳۴ (بخش اول تشریعی و بخش دوم تکوینی). (س).
۴. سورهٔ نور (۲۴)، آیهٔ ۲۱ (بخش اول تشریعی و بخش آخر تکوینی). (س).
۵. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۶، دلالت این آیه و آیهٔ بعد از آن بر اضلال تکوینی حتمی در صفحهٔ قبل بیان شد. (س).

﴿ وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴾ ؛[۱]

[و هرکه از یاد (خدای) رحمان روی برتابد، برایش شیطانی می‌گماریم که با او همدم شود].

﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللهِ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ ﴾ ؛[۲]

[آیا دیدی کسی راکه هوای (نفس و هوس) خود را معبود خویش برگرفت؟! و خدااو را با آگاهی (بر اینکه هدایت پذیر نیست) گمراه ساخت و بر گوش و قلبش مُهر نهاد، و بر دیده‌اش پرده افکند! چه کسی بعد از خدا می‌تواند او را هدایت کند؟! آیا به خود نمی‌آیید و متذکر نمی‌شوید؟!].

چنان‌که از نظر در آیات، روشن می‌شود «هدایت و ضلالت» در همه جا به یک معنی نیست، و روایات نیز مؤید این مطلب است:

۱ ـ عن العیون قال الراوی:

سَأَلْتُه عن قول الله عزّوجلّ ﴿ خَتَمَ اللّهُ عَلَى قُلُوبِهمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ ﴾[۳] قال: الخَتْمُ هو الطَّبعُ عَلَى قلوب الكُفّار، عُقُوبَةً عَلَى كفرهم؛ كما قال [الله] عزّوجلّ ﴿ بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾[۴]ـ[۵]

راوی از حضرت رضا علیه‌السلام معنی آیه را سؤال نمود [که می‌فرماید: خدا بر قلب‌ها و گوش آنها مُهر نهاد] در جواب فرمودند: «ختم» طبع بر قلوب کفار است به جزای

---

۱. سورهٔ زخرف (۴۳)، آیهٔ ۳۶ (اضلال تکوینی حتمی). (س)

۲. سورهٔ جاثیه (۴۵)، آیهٔ ۲۳ (اضلال تکوینی حتمی). (س).

۳. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۷.

۴. سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۱۵۵.

۵. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۲۳، حدیث ۱۶؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۴۱۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱، حدیث ۱۷ و ص ۲۰۱، حدیث ۲۶.

عقوبت کفر آنها؛ چنانکه در آیهٔ دیگر هم خداوند می‌فرماید [بلکه خدا به جهت کفرشان بر دل‌هایشان مُهر زد، پس جز اندکی ایمان نمی‌آورند].

این تفسیر، صریح است در معنای سوم که ذکر شد.

۲ ـ فی التوحید عن الصادق علیه السلام قال:

إنَّ اللهَ ـ تبارك و تعالی ـ إذا أرادَ بعبد خیراً نَکَتَ فی قلبه نُکْتَةً مِن نُور و فَتَحَ مَسامِعَ قَلْبه وَ وَكَّلَ به مَلَكاً یُسَدِّدُه.

وَ إذا ارادَ بعبدٍ سوءاً نَکَتَ فی قلبه نکتةً سَوداء، وَ سَدَّ مَسامِعَ قَلْبه وَ وَكَّل به شیطاناً یُضِلُّه ثُمَّ تَلا هذِه الآیة: ﴿فَمَن یُرِدِ اللهُ أَن یَهْدِیَهُ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ وَمَن یُرِدْ أَن یُضِلَّهُ یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا یَصَّعَّدُ فِی السَّمَاء﴾؛[1-2]

می‌فرماید: وقتی که خداوند به بنده‌ای خوبی خواسته باشد، در قلب او نکته‌ای نور وارد کند، گوش‌های قلبش باز شود! به او مَلَکی مُوَکّل سازد که او را تأیید کند.
و اگر به بنده بدی خواسته باشد نقطه‌ای از ظلمت وارد قلب او کند، و گوش‌های قلبش را ببندد، و شیطانی به او مُوَکّل گردد که او را گمراه کند.
پس تلاوت فرمود آیهٔ مبارکه را.

این روایت، صریح است در معنای سوم هدایت و ضلالت.

صدوق بعد از ذکر آیهٔ ـ در روایت ـ فرموده که: اول، به استحقاق یا تَفَضُّل است و در ثانی، به استیجاب و استحقاق است به جهت گناهی که مرتکب شده است.[3]

---

۱. سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۱۲۵، در متن کتاب در ذیل روایت فوق به جای این آیه، آیهٔ ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَی قُلُوبِهِمْ﴾ ثبت شده که به این صورت در منابع حدیث یافت نشد.

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۶، حدیث ۲؛ توحید صدوق، ص ۴۱۵، حدیث ۱۴؛ بحارالأنوار، ج ۶۵، ص ۲۱۰، حدیث ۱۶ (با اندکی اختلاف).

۳. متنِ سخنِ شیخ صدوق ـ در «التوحید، ص ۴۱۵ ـ ۴۱۶» ـ چنین است:

←

قال الله تعالی:

﴿ وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ﴾ ؛[۱]

[هرکه از ذکر من روی برتابد شیطانی را بر او مسلط گردانیم که هم دمِ او باشد].[۲]

می‌گوییم: این مطلب، مفاد آیات و روایات است إلاّ اینکه استحقاقِ «ثواب» برخلافِ تصریح بعضی اَدعیه و روایات می‌باشد و مراد از «استیجاب» همان استحقاق است.[۳]

۳ ـ و رَوَی بإسناده عن السجاد(صلوات‌الله‌علیه) أنَّه قال فی حدیث:

ألا إن للعَبد أرْبَعَة أعْيُنٍ عَيْنان يُبْصِرُ بِهِما أمْرَ آخِرته، و عَيْنان يُـبْصِرُ بِهما أمْرَ دُنياه.

فَإذا أرادَ الله ـعزّوجلّ ـ بِعَبْدٍ خَيْراً فَتَحَ له العَيْنَيْن اللَّتَيْنِ فی قلبه، فَأبْصَرَ بهما العَيْبَ؛ و إذا أرادَ غيرَ ذلك تَرَكَ القَلْبَ بما فيه.

ثُمَّ اِلْتَفَتَ إلی السّائل عَنِ القَدَر، فقال: هذا مِنْه، هذا مِنْه.[۴]

← إنّ الله ـعزّوجلّ ـإنَّما يُريدُ بِعَبد سوءاً لِذَنْبٍ يَرتَكِبُه، فَيَسْتَوجِبُ به أن يَطْبَعَ علی قَلْبه، و يُوكِّلَ به شيطاناً يُضِلُّه (و لايَفْعَلُ ذلک به إلاّ باستحقاقٍ) و قَد يُوكِّلُ ـعزّوجلّ ـ بِعَبْده مَلَكاً يُسَدِّدُه باستحقاق أو تَـفَضُّلٍ، و يَـخْتَصُّ بِرحمته مَن يَشاء و قال الله عزّوجلّ: ﴿ وَمَن يَعْشُ ... ﴾.

خدای بزرگ بدان جهت که بنده‌ای مرتکب گناهی می‌شود، بدی را برایش اراده می‌کند! پس شایسته می‌داند که بر قلبش مُهر نهد و شیطانی را بر او مسلط گرداند که گمراهش سازد (این کار را خدا نمی‌کند مگر به جهتِ استحقاق شخص به این کیفر) و گاه خدای بزرگ بر بنده‌اش فرشته‌ای را موکّل می‌گرداند کـه او را راهـنمایی کند! این کار یا به جهتِ شایستگی و لیاقتِ شخص است و یا تفضُّلی از سوی خداست، و خدا رحمتش را به هرکه خواهد اختصاص می‌دهد. خدای بزرگ می‌فرماید (ادامه سخن در متن آمده است).

۱. سورهٔ زخرف (۴۳)، آیهٔ ۳۶.

۲. این آیه ادامهٔ فرمایش صدوق است، لیکن در متن چاپ قبل در ابتدای روایت سوم و پس از سخن شیخِ استاد آمده است.

۳. اینکه استحقاق در کار نیست، صحیح است مگر اینکه مقصود از استحقاق، «استحقاق» قراردادی خـداونـد متعال باشد ﴿ وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [حق است بر ما که مؤمنان را یاری رسانیم] (سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۴۷) و بعید نیست مقصود «شیخ صدوق» نیز همین استحقاق باشد. (س).

۴. توحید صدوق، ص ۳۶۷، بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۱۳، حدیث ۳۹.

مضمون حدیث

برای بنده چهار چشم (یعنی چهار آلت و اسباب دیدن) است: دو چشم قلب، که به آنها امر آخرت خود را می‌بیند و دو چشمِ ظاهر و بدن، که به آنها امر دنیا را بـبیند. وقتی که خدا برای بنده خیر را خواسته باشد، دو چشمِ قلبِ او را باز کند و به آنها عیب خود را ببیند؛ و اگر غیر آن را خواسته باشد قلب را به حال خود واگذارد؛ سپس رو کردند به کسی که از «قَدَر» سؤال کرده بود [دوبار] فرمودند: این، از قَدَر است.[۱] از این روایت ـ علاوه بر هدایت و اِضلال ـ به خوبی معلوم می‌شود که قـضا و قَـدَر در افعال بندگان، به معنایی که توهُّم شده نیست.

۴ ـ عن الأمالی مسنداً عن الصادق جعفر بن محمد، عن أبیه عن آبائه علیهم‌السلام قال:

قال رسولُ الله صلی‌الله‌علیه‌وآله: قال الله (جل‌جلاله) عبادی کُلُّکُم ضالٌّ إلاّ من هَدَیْتُه و کُلُّکُم فقیرٌ إلاّ مَن أغْنَیْتُه و کُلُّکُم مُذْنِبٌ إلاّ مَن عَصَمْتُهُ.[۲]

امام علیه‌السلام می‌فرماید که: پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمود که: خدا فرموده بندگانِ من، شما ـ تمام ـ گمراه باشید مگر کسی را که من هدایت کنم! و تمامِ شما فقیر باشید مگر کسی را که من بی‌نیاز کنم! و شما ـ تمام ـ گناه‌کارید مگر کسی را که من حفظ کنم!

این روایت مبارکه، صریح است که انسان، مستقل در افعال و حـصول سـعادت نیست و سلطنت تامّه ندارد و اَمر، تفویض به بندگان نشده و تمامِ نِعَم، به یدِ قدرت او است؛ و به یکی از اقسام هدایت کند.

۵. عن تفسیر علی بن ابراهیم عن ابی جعفر ـ صلوات الله علیه ـ:

فی قوله ﴿ قُلْ أَرَأَیْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى

---

۱. هدایت و اضلال تکوینی حتمی، در ارتباط با خواست و انتخاب خود افراد است. قضا و قَدَر نیز، بـر اسـاس خواست افراد و اعمال ایشان مقدّر می‌گردد. (س).

۲. امالی صدوق، ص ۱۰۱، حدیث ۱؛ من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۹۷، حدیث ۵۸۴۸؛ بحارالأنـوار، ج ۵، ص ۱۹۸، حدیث ۱۶.

قُـلُوبِكُم﴾[۱] يَــقولُ: إن أخَــذَ اللهُ مِـنكُم الهُـدى ﴿مَّنْ إِلَـهٌ غَـيْرُ اللهِ يَأْتِيكُم بِهِ﴾[۲-۳]

در تفسیر آیهٔ مبارکه می‌فرماید: اگر خداوند دیدن و فهمیدن راه سعادت را از شما گرفت، غیر از خدا کیست که راه حق را به شما نشان دهد؟!

این روایت، در معنای اول و دوم ظاهرتر است در واقع، مِنتی است بر بندگان که ایشان را هدایت کرده است.

۶. عنه عليه‌السلام ایضاً:

فی قوله ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَـفْقَهُونَ بِـهَا﴾[۴] ای طَـبَعَ اللهُ عـليها فـلاتَعْقِل ﴿وَلَهُمْ أَعْيُنٌ﴾[۵] عليها غِطاءٌ عَنِ الهُدى ﴿لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[۶] جَعَلَ فی آذانهم وَقْراً فَلَن يَسْمَعُوا الهُدى.[۷]

در معنای آیه که می‌فرماید: آنـان دارای روح و قـلب مـی‌باشند و نـمی‌فهمند، و دارای چشم و گوش هستند و لکن نمی‌بینند و نمی‌شنوند. فرموند: مراد این است که: قلوب آنها را خدا طبع و مُهر کرده و چشم و گوش آنها را از دیدن و شنیدنِ حق و راهِ حق، کر و کور نمود.

واضح است که این روایت، مُؤیّد و مُؤَکِّدِ روایاتِ قبل است.

---

۱. سورهٔ أنعام (۶)، آیهٔ ۴۶.

۲. همان.

۳. تفسیر القمی، ج ۱، ص ۲۰۱؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۹۷، حدیث ۱۱.

۴. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۷۹.

۵. همان.

۶. همان.

۷. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴۹؛ تفسیر برهان، ج ۲، ص ۵۲ (روایتِ متن از این مأخذ است)؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۱۹۷، حدیث ۱۳.

۷. فی تفسیر البرهان عن علی بن ابراهیم فی قوله تعالی ﴿ أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ ﴾[۱] (الآية) قال:

قال: لَمّا طَغَوا فیها و فی فِتْنَتِها و فی طاعتهم مدَّ لهم فی طُغیانهم و ضَلالهم [و] أَرْسَلَ علیهم شیاطینَ الإنس و الجِنّ ﴿ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ﴾[۲] أی تَحُثُّهُم حَثّاً[۳] و تَحُضُّهم علی طاعتهم و عبادتهم فقال الله ﴿ فَلاَ تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَدّاً ﴾[۴] أی فی طغیانهم و فتنتهم و کُفرهم.[۵]

در تفسیر آیهٔ مبارکه، می‌فرماید: چون مردم در اَعمال و امتحان و طاعتِ خدا سرکشی کردند، خدا شیاطین انس و جن فرستاد که ایشان را بر متابعت و اطاعتِ شیاطین، تحریص و ترغیب کنند. و بر مُدَّت و ضلالتِ آنها افزوده و مهلت داد.

پس فرمود: «بر عذاب و عقوبتِ سرکشان تعجیل مکن! و ما برای سرکشی و گمراهی آنها مُدت، مُعیَّن کرده‌ایم!».

این روایت، صریح است که پس از معصیت و سرکشی، آنها را گمراه و مخذول گرداند.[۶]

عنه ایضاً:

[قال: نزلت] فی مانعی الخمس و الزکوة [وَالْمَعرُوف يَبْعَثُ الله علیهم سلطاناً أو شیطاناً، فَيُنْفِقُ ما يَجِبُ علیه مِنَ الزَّکوة و الخُمس فی غیر طاعة الله و يُعَذِّبُه اللهُ علی ذلك].[۷]

---

۱. سورهٔ مریم (۱۹)، آیهٔ ۸۳.

۲. همان.

۳. در تفسیر قمی، ج ۲، ص ۵۵: «تنخسهم نخساً» آمده، نَخَسَ الدّابّةَ: بر سرین و پهلوی ستور و سیخانک زد و برانگیخته شد. (لسان العرب، ج ۲، ص ۳۸۷۲، فرهنگ ابجدی، ج ۱، ص ۹۰۵).

۴. سورهٔ مریم (۱۹)، آیهٔ ۸۴.

۵. تفسیر برهان، ج ۳، ص ۲۲.

۶. این گمراهی، ضلالتِ تکوینی است و با چگونگی عملِ انسان ارتباط دارد. (س).

۷. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۵۳؛ تفسیر برهان، ج ۳، ص ۲۲.

[این آیه که خدا می‌فرماید: «ما شیطان را بر کافران فرستادیم...» دربارهٔ کسانی نازل شد که خمس و زکات نمی‌دهند و از معروف (صدقات و خیرات) خودداری می‌کنند، خدا بر ایشان سلطان یا شیطان را بر می‌انگیزد، و شخص برابر خمس و زکاتِ واجب (که باید می‌پرداخت) در غیر طاعت خدا هزینه می‌کند و خدا او را بر آن کیفر می‌دهد].

۸. و فیه فی قوله تعالی: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَأَنّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً﴾[۱] (الآية):

محمد بن يعقوب عن الحسين بن مُحمد، عن مَعَلّى بن محمد، عن السيّاری، عن علي بن عبدالله قال: سَأله رَجُل عن قوله تعالی ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلاَ يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ قال: مَن قالَ بالأئمّة و اتَّبَعَ أمْرَهُم و لَمْ يَجُز طاعَتَهُم.[۲]

[و] عنه مسنداً، عن أبی بصير عن أبی عبدالله عليه السلام فی قول الله عزّوجلّ: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى﴾[۳] (الآية) قال:

يعنی به ولايةَ أميرِالمؤمنين عليه السلام.[۴]

در تفسیر این آیه (که می‌فرماید: «کسی که متابعت هدایت کند، گمراه و شقی نمی‌شود» فرمود که: مراد، تصدیق امامت أئمه علیهم السلام و ولایتِ علی علیه السلام و متابعتِ اوامر و نواهی آنها است.

مراد از اِعراض از ذِکرِ حق، اِعراض از ولایت علی علیه السلام است.

واضح است که مراد از این هدایت، راهنمایی و بیان حق است و روایات در بابِ

---

۱. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۱۲۳ـ۱۲۴.
۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۴، حدیث ۱۰؛ تفسیر برهان، ج ۳، ص ۴۷؛ بحارالأنوار، ج ۲، ص ۹۳، حدیث ۲۵.
۳. سورهٔ طه (۲۰)، آیهٔ ۱۲۴.
۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۳۵، حدیث ۹۲؛ تفسیر برهان، ج ۳، ص ۴۷؛ بحارالأنوار، ج ۲۴، ص ۳۴۸، حدیث ۶۰.

ولایت (به این مضمون) و روایات در تفسیر آیات ـ که اِضلال جمعی به واسطهٔ تمرّد و عصیان و عقوبت است ـ زیاد است.

۹. فیه فی قوله: ﴿ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاء مِنْ عِبَادِهِ ﴾[۱] عن علی بن ابراهیم قال:

قال: روحُ القدس، و هو خاصٌّ لِرَسولِ الله ﷺ و الأئمة ﷺ أجمعین.[۲]

در تفسیر آیهٔ مبارکه ﴿ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاء ﴾[۳] فرمود: مراد روح القدس است، و او مختص به رسول خدا ﷺ و ائمه هدی ﷺ است.

از این روایت، معلوم می‌شود که هدایتِ خاصهٔ مقامِ رسالت و ولایت، فعل و اختیار خداست؛ هرکس را که به خواهد برگزیند و انتخاب کند.[۴]

۱۰. فیه، سعدُ بن عبدالله قال: حَدَثَنا محمد بنُ عیسی بن عُبَید و محمد بن الحسین و موسی بن عمر بن [یزید] الصیقل، عن علی بن أسباط عن علی بن أبی حمزة، عن أبی بصیر، عن أبی جعفر ﷺ قال:

سَأَلْتُه عن قول الله عزوجل: ﴿ يُنَزِّلُ الْمَلَآئِكَةَ بِالْرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾[۵] فقال: جبرئیل ﷺ.[۶]

در این روایت «روح» تفسیر شده به «جبرئیل» و فرستادن وحی و جبرئیل، فعل و اختیار خاصهٔ الهی است.

---

۱. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۱۵.

۲. تفسیر برهان، ج ۴، ص ۹۴ (روایت بر اساس این مأخذ است)؛ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۵۶؛ (با اندکی تفاوت)؛ بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۴۷، حدیث ۳.

۳. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۱۵.

۴. بدیهی است که این اعطای الهی، در ارتباط با اختیار و خواست و عملِ آنان است. (س).

۵. سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۲.

۶. تفسیر برهان، ج ۲، ص ۳۶۰؛ بحارالأنوار، ج ۲۵، ص ۶۳، حدیث ۴۳، از بصائرالدرجات، ص ۴۶۳، حدیث ۱.

۱۱. فیه فی الآیة ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى ﴾[۱] محمد بن یعقوب، عن عِدّة مِن أصحابنا، عن احمد بن محمد بن خالد، عن ابن فَضّال، عن ثَعْلَبة بن میمون، عن حَمْزَة بن[محمدبن] طیّار، عن أبی‌عبدالله علیه‌السلام فی قول الله عزوجل:

﴿ وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ﴾[۲] قال: حَتّی یُعَرِّفَهم ما یُرضیه و ما یُسْخِطُه و قال: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾[۳] قال بیّن لها ما تَأْتی و ما تَتْرُكُ و قال: ﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ ﴾[۴] (الآیة) قال: عَرَّفْناهم ﴿ فَاسْتَحَبُّوا العَمَى عَلَى الهُدَى ﴾ وهُم یَعْرِفُونَ. وَ فی روایةٍ: بَیَّنّا لهم.[۵]

و رَواه ابن بابویه بإسناده، عن أبی عبدالله علیه‌السلام مثله؛[۶]

در تفسیر آیهٔ مبارکه (که فرمودند: «قوم ثمود را هدایت کردیم، پس اختیار کردند و دوست داشتند گمراهی و کوری را بر هدایت») امام علیه‌السلام فرمود: شناسانید به آنها هدایت و راه حق را، پس گمراهی را دوست داشتند.

و در روایت دیگر فرمود: بیان کردیم برای آنها.

و در آیهٔ [دیگر](که فرمود: «خدا هیچ قومی را بعد از هدایت گمراه نمی‌کند مگر آنکه برای آنها آنچه راکه باید از آن دوری کنند، بیان کند») فرمود: مراد این است که کسی راگمراه نکند مگر آنکه آنچه راکه رضا و سخط او است، به او بشناساند.

و در آیهٔ مبارکهٔ، ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾[۷] فرمود: برای نفس، آنچه راکه

---

۱. سورهٔ فصّلت (۴۱)، آیهٔ ۱۷.
۲. سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۱۱۵.
۳. سورهٔ شمس (۹۱)، آیهٔ ۸.
۴. سورهٔ فصّلت (۴۱)، آیهٔ ۱۷.
۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۳، حدیث۳؛ تفسیر برهان، ج ۴، ص ۱۰۷؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۳۰۲، حدیث۷.
۶. توحید صدوق، ص ۴۱۱، حدیث ۴.
۷. سورهٔ شمس (۹۱)، آیهٔ ۸.

باید به جا آورد یا ترک کند، بیان کرده است.

در تفسیر این آیات، واضح است که مراد از «هدایت» بیان و ارائهٔ طریق است؛ واِضلال و خذلان، پس از اتمامِ حجت و بیانِ حق است.

۱۲. فیه، ابو الحسن الثالث علی بن محمد الهادی علیه‌السلام قال:

[إنَّ] الهدايةَ منه التعريفُ كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾[1-2] و فی تفسير علی بن ابراهيم فی قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ﴾[3] و لم‌يَقل استَحَبَّ اللهُ؛ كما زَعَمَتِ المُجَبِّرةُ أنَّ الأفعالَ اَحْدَثَها اللهُ لنا ﴿فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ يعنی ما فَعَلُوه.[4]

امام علیه‌السلام فرمود: مراد از هدایتِ خداوند، شناساندن است؛ چنانچه فرمود: «قوم ثمود را هدایت کردیم آنها اختیار کردند گمراهی را بر هدایت» و نفرمود: خدا دوست داشته است (چنان‌که قائلین به جبر گویند خدا اعمال ما را ایجاد کرده).

در آیهٔ مبارکه [خدا] فرمود که: «صاعقه و عذاب خوارکننده به آنها رسید به واسطهٔ آنچه کسب کردند») [امام علیه‌السلام فرمود: یعنی به سببِ کارهایی که کردند].

۱۳. فیه قوله تعالى:

﴿حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾[5]

[فَإنَّها نَزَلَت فی المنافقين ـ مِن أصحاب رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله ـ و مَن كانَ إذا سَمِعَ شيئاً منه لم‌يُؤْمِنْ به و لَم‌يَعِه، فَإذا خَرَجَ قال للمؤمنين: ماذا

---

۱. سورهٔ فصلت (۴۱)، آیهٔ ۱۷.

۲. تفسیر برهان، ج ۴، ص ۱۰۸؛ احتجاج طبرسی، ج ۲، ص ۴۵۳؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۲۵.

۳. همان.

۴. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۲۶۴؛ تفسیر برهان، ج ۴، ص ۱۰۸.

۵. سورهٔ محمد (۴۷)، آیهٔ ۱۶.

قال محمدٌ ﷺ آنفاً ؟
فقال الله : ﴿ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ ﴾ ؛[۱-۲]

علی بن ابراهیم دربارهٔ سخن خدای متعال که می‌فرماید: «تا اینکه از نزدت بیرون آیند، از اهل علم می‌پرسند: محمّد ﷺ اندکی پیش چه گفت؟» فرمود: این آیه دربارهٔ اصحاب منافق پیامبر و کسانی نازل شد که وقتی سخن آن حضرت را می‌شنیدند به آن ایمان نداشتند و گوش جان نمی‌سپردند، پس آن گاه که از نزدش در می‌آمدند، به مؤمنین می‌گفتند: «محمّد ﷺ هم اکنون چه گفت؟». خدای متعال فرمود: «اینان کسانی‌اند که خدا بر قلب‌هاشان مُهر نهاد (و چشم دلشان را بست) و پیرو هواهای نفسانی‌شان شدند].

إلى أن قال:

و منها ما رواه مرفُوعاً عن ابن أبی عُمَیْر عن حَمّاد بن عیسی عن محمد الحَلَبی قال:

قَرَأ أبوعبدالله عليه السلام ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ ﴾[۳] و سلَّطتم و ملکتم ﴿ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾[۴].

ثُمَّ قال: نَزلَتْ هذه الآیة فی بَنی عَمِّنا بنی‌العبّاس و بَنی أمَیّه.

ثُمَّ قرأ، ﴿ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ فَأَصَمَّهُمْ ﴾[۵] عن الدین ﴿ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ ﴾[۶] عَنِ الوحی[۷] ثم قرأ، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِم ﴾[۸]

---

۱. سورهٔ محمد (۴۷)، آیهٔ ۱۶.

۲. تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۰۳؛ تفسیر برهان، ج ۴، ص ۱۸۳ (متن روایت از این مأخذ است)؛ بحارالأنوار، ج ۲۲، ص ۷۰ـ۷۱، حدیث ۲۰.

۳. سورهٔ محمد (۴۷)، آیهٔ ۲۲.

۴. همان.

۵ و ۶. سورهٔ محمد (۴۷)، آیهٔ ۲۳.

۷. در تأویل الآیات و بحارالأنوار به جای «الوحی»، «الوصیّ» آمده است.

۸. سورهٔ محمد (۴۷)، آیهٔ ۲۵.

بعد ولاية علي عليه السلام ﴿ **مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ** ﴾[1].

ثم قرأ، ﴿ **وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا** ﴾[2] بولاية علي ﴿ **زَادَهُمْ هُدًى** ﴾[3] حيث عَرَّفَهُم الأئمَّةَ مِن بَعْدِه و القائِم ﴿ **وَآتَاهُمْ تَقْواهُمْ** ﴾[4] أماناً مِنَ النّارِ.[5]

در ذیل تفسیر آیهٔ اول، و تطبیق آیهٔ ﴿ **فَهَلْ عَسَيْتُمْ** ﴾[6] به بنی اُمَیَّه و بنی عباس، این آیه را قرائت فرمود: «آنها کسانی هستند که خدا آنها را لَعن فرمود و گوش و چشم آنها را کر و کور کرده از فهمیدن وحی الهی».

پس از آن، این آیه را قرائت فرمود: «کسانی که پس از بیان و ظهور و روشن شدنِ[7] راه حق برای آنها»، **اِقرار کردند به ولایت علی** عليه السلام «سپس برگشتند»، [شیطان آنان را فریفت و] به سابقهٔ خود آنان‌اند اهل نار.

بعد این آیه را قرائت فرمود: «کسانی که هدایت شدند» و قبول کردند **ولایت علی** عليه السلام را و «دارای تقوی شدند» آنها مأمون از آتش باشند.

واضح و روشن است که هدایت و گمراهی در این روایت، اتمامِ حجت و ارائهٔ طریق و بیانِ حق است؛ و گمراهی پس از اتمام حجت، جزا و عقوبت است.

۱۴. فيه، في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾[8] ابن بابويه قال: حَدَّثَنا [ابوالحسين محمد بن إبراهيم ...] و اتَّصَلَ الإسنادُ إلى عبدالله بن موسى بن عبدالله بن

---

۱. سورهٔ محمد (۴۷)، آیهٔ ۲۵.

۲. سورهٔ محمد (۴۷)، آیهٔ ۱۷.

۳. همان.

۴. همان.

۵. تأويل الآيات الظاهره، ص ۵۷۲ ـ ۵۷۳؛ تفسير برهان، ج ۴، ص ۱۹۰ (روایت متن بر اساس این مأخذ است)؛ بحارالأنوار، ج ۲۴، ص ۳۲۰، حدیث ۳۱.

۶. سورهٔ محمد (۴۷)، آیهٔ ۲۲.

۷. در متن «نوشتن» ضبط شده است.

۸. سورهٔ قمر (۵۴)، آیهٔ ۴۹.

حسن، عن أبیه، عن آبائه عن الحسن بن علی، عن علی بن ابی طالب علیهم السلام:[۱]

أنّه سُئِلَ عن قول الله عزّوجلّ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[۲] فقال: یَقول اللهُ عزّوجلّ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ﴾[۳] لاهل النار بقدر اعمالهم.[۴]

در آیهٔ مبارکه **﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾**[۵] از امام([پرسیده شد] ـاین تفسیر دیگر است که وارد شده، غیر از آنچه در سابق ذکر کردیم ـ فرمود:

هرچیز راکه برای اهل آتش است به مقدارِ اَعمالِ آنها خلق کردیم.

فرع هشتم دعا

از امور مهمهٔ اسلام (که از نتایج علم توحید قرآن مجید است و بحث در آن از اعظم مسائل است) حُسن و لزوم دعا و طلب و اِلحاح و تَضَرُّع و توبه و اِنابه و خوف و رجاء به درگاه خداوند و قبح و حرمتِ یأس از رحمتِ الهی و سوء ظن به خداست.

شکی نیست که انسان به فطرتِ اولیهٔ خود (مادامی که تماس با شیاطین انس و جن نگرفته و مبتلی به وساوس و شبهات فلسفهٔ شرق و غرب نشده باشد) خودش را فقیر و محتاج می‌یابد «**لایَملِكُ لِنَفسِه نَفْعاً و لاضَرّاً [و لامَوتاً] و لاحَیاتاً و لانُشُوراً**» [بر سود و زیان و مرگ و زندگی و رستاخیزش مالکیت ندارد].

در مقابل، وجدان می‌کند ذاتِ غنی و حی و رحیم و وَدُود رحمان را.

و در وقتِ بأساء و ضرّاء و شدّت و احتیاج ـبالفطرهـ به آن ذات مقدس، توجه

---

۱. متن مطابق تفسیر برهان است لکن در توحید صدوق، ضبط سند چنین است:...عن الحسن بن علی بن أبی‌طالب علیه السلام أنّه سئل....

۲. سورهٔ قمر (۵۴)، آیهٔ ۴۹.

۳. همان.

۴. توحید صدوق، ص ۳۸۳، حدیث ۳۰؛ تفسیر برهان، ج ۴، ص ۲۶۱.

۵. سورهٔ قمر (۵۴)، آیهٔ ۴۹.

می‌نماید و درخواست از او را لازم می‌داند؛ و بسا افتد که شخص، مطمئن به اجابت شود و به آن واصل گردد.

و دلیل بر این مطلب ـ پس از وجدان و فطرت ـ آیات و روایات در تحریص و ترغیب به دعا و نهی از یأس از رحمت و دعا نکردن می‌باشد. آنها به مقداری است که نتوان در یک مجموعه جمع کرد، بلکه اساس اسلام که عبودیت و بندگی [می‌باشد] بر این امر متوقف است.

منظور ما دفع شبهاتی است که در این موضوع شده، با نقل مختصری از آیات و روایات.

اصل و اساس شبهه در اَذهانِ عوام و خواص این است که: پس از آنکه مسلّم و مُبَرْهَن است که آنچه در عالم واقع شود (از خیر و شرّ، حتی اَفعالِ بشر) به قضا و قَدَرِ حتمی است که قابل تَخَلُّف نمی‌باشد، و قَدَر و قَضَا ـ چنان‌که دانسته شد ـ علم مبدأ است به نظام تکوین (به آن نحو و ترتیبی که بوده و هست) و علم به صلاح فعلی[1] در اَفعالِ بشر، و تغییری و اختلافی هم در آن نمی‌باشد، دیگر دعا و تَضَرُّع و توبه و اِنابه چه معنی دارد؟

ملاصدرا در کتاب کبیر خود ـ پس از بیان اشکال فوق ـ چنین جواب می‌دهد که:

طلب و دعا، در جملهٔ اسبابی است که مُتَعَلَّق قَدَر و قَضا شده؛ اگر مَدعُوّ و مطلوب مَقضیّ[2] و مُقَدَّر است، دعا هم مَقضیّ و مُقَدَّر می‌باشد «**إذ أرادَ الله شیئاً هیَّأ أسبابه**» و اگر مُقَدَّر نباشد، دعا هم [مُقَدَّر] نخواهد بود [نسبت دعاها و زاری‌ها برای رسیدن به خواسته‌ها، چونان] افکار و تأمُّلات و تَصَوّرات (از علل و اسباب) است بالنسبه به نتایج.[3]

---

۱. مقصود علم به اَصلح، در نظام موجود است. (س).

۲. در متن «مقتضی» آمده است.

۳. متن سخن ملاصدرا چنین است:

بأنّ الطلبَ و الدعاءَ أیضاً ممّا جَرَی به قَلَمُ القضاء وَ انْسَطَرَ به لَوحُ القَدَر، مِن حیثُ إنّهما مِن العِلَل و الشرائط ←

این جواب، همان بیانِ شیخ ابن سینا است که در **اشارات و شفا و تعلیقات**[1] بیان کرده، و رساله‌ای هم در خصوص این مطلب از شیخ نقل شده؛[2] و صدرالمتألهین اضافه بر تحقیقات شیخ، تحقیقی نفرموده‌اند مگر دو اشکال که پس از نقلِ کلامِ شیخ نقل می‌کنیم.

شیخ می‌فرماید:

سبب اجابتِ دعا، تمام شدن و موافقت کردنِ اسباب وجود فعل با اسباب وجود دعا از طرف ذاتِ مبدأ است.

پس اگر گفته شود: آیا وجود فعل بدون دعا و بدون موافقت علتِ وجودِ فعل با دعا، صحیح است؟

گوییم: صحیح نیست؛ زیراکه علتِ هر دو یکی است و آن، همان ذاتِ مبدأ است که سبب وجود فعل را دعا قرار داده (چنان‌که سببِ صحتِ مریض را نوشیدن دوا قرار داده).

پس به واسطهٔ تمامیت و موافقتِ علت وجود شیء و مَدعو با علت دعا ـ بر حَسَبِ آنچه مقضیّ و مُقَدَّر شده ـ وجود دعا و توقعِ اجابت هر دو واجب است؛ زیراکه علت

← لِحصول المطلوب المَقْضی المُقَدَّر.

و بالجملة: فکلّما قُضِيَ و قُدِّرَ حصولُ أمرٍ مِنَ الأمور، فقد قُضِيَ و قُدِّرَ حصولُ أسبابه و شرائطه و إلاّ فلا.

إذا أرادَ اللهُ شیئاً هَیَّأَ أَسْبابَه؛ و من جملة الأسباب لحصول الشیٔ المَدْعُوِّ لهُ، دعاء الدّاعی و تَضَرُّعُه وَ اسْتَکانَتُه.

بل نِسبَةُ الأدعیه و التَضَرُّعات إلی حصول المطالب و نیل المآرب فی الأعیان، کنسبة الأفکار و ا لتَأَمُّلات إلی حصولِ النتائج و العلوم فی العقول و الأذهان (الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۴۰۳ ـ ۴۰۴، و در چاپ سال ۱۳۸۱ ش، جلد ۶، ص ۴۱۷).

۱. عبارات ابن سینا در پانویس متن خواهد آمد.

۲. در شرح آثار ابن سینا کتابی در خصوص این مطلب یافت نشد، لیکن ابن سینا در شفاء (الهیات)، ص ۴۳۹، در فصل الهامات و منامات و دعوات مستجابه و عقوبات سماویه، می‌گوید:

«و اعْلَم أنَّ أکثرَ ما یُقُّر به الجمهور و یَفزَع إلیه و یَقُول به، فَهو حَقّ و إنَّما یَدفَعه هؤلاء المُتشبِّهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله و أسبابه، و قَد عَمِلنا فی هذا الباب کتاب البِرّ و الإثم، فَتأَمَّل شرح هذه الأمور من هناك ...».

و سببِ انبعاثِ ما به دعا، از طرف مبدأ است. پس دعا سببِ اجابت خواهد شد.[1]

اما سببِ مستجاب نشدن بعضی از دعاها این است که بر خلاف نظام است اگر چه به نظرِ داعی نافع است لذا استجابت صحیح نیست.[2]

در بیان چگونگی سببیت می‌فرماید:

مبدأ متعال سببِ لزوم [و] وجوب معلومات است به ترتیبِ سبب و مُسَبَّب. پس علم ذات مبدأ به بعضی اشیاء بر بعضی مُقَدَّم است. پس به وجهی علتِ معرفتِ مبدأ[3] است به معلولات؛ زیراکه آن، علتِ هر معلوم [و سببِ] دانستن هر شیء است.[4]

توضیح و حاصل کلام:

مبدأ، علتِ معلولات است و معلولات، معلومِ ذات مبدأ می‌باشند؛ و معلول، علتِ

---

۱. سخن شیخ در «تعلیقات:» چنین است:

سبب إجابة الدّعاء، توافی الأسباب معاً للحکمة الإلهیّه؛ و هی أن یَتَوافی سَبَبُ دعاءِ رجل (مثلاً فیما یَدْعُو فیه) و سَبَبُ وجود ذلک الشئ معاً عن الباریٔ تعالی.

فَإن قیلَ: فهل کان یَصِحُّ وجودُ ذلک الشیء مِن دونِ الدُّعاء و موافاته لذلک الدعاء؟

قلنا: لا، لأنَّ عِلَّتُهما واحدة، و هو الباری؛ و هو الذی جَعَلَ سَبَبَ وجودِ ذلک الشئ الدُّعاء؛ کما جَعَلَ سببَ صِحَّةِ هذا المریض شُرْبَ الدَّواء (و ما لم یَشْرِبْ الدواء لم یَصِحَّ) کذلک الحال فی الدُّعا و موافاهٔ ذلک الشیء له، فلحکمة ما تَوافَیا معاً عَلَی حَسَب ما قُدِّرَ و قُضِیَ. فالدعاءُ و اجبٌ، و تَوَقُّعُ الأجابة واجبٌ؛ فإنَّ انبعاثَنا للدُّعا یکونُ سَبَبُه مِن هناك، و یَصیرُ دعاؤُنا سبباً للإجابة. (تعلیقات، ص ۴۷؛ الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۴۰۴ و در چاپ جدید، جلد ۶، ص ۴۱۷ـ۴۱۸).

۲. إذا لم یُسْتَجَب الدعاءُ لذلک الرجل (و إن کان یَرَی أَنَّ الغایةَ الّتی یَدْعُو لأجلها نافعة) فالسبب فیه أنَّ الغایة النافعة إنّما تکون بحسب نظام الکُلّ لا بحسب مراد ذلک الرجل؛ و ربما لایکُون الغاية بحسب مراده نافعة، فلذلک لا یَصِحُّ استجابةُ دعائه. (همان).

۳. در کتاب به جای «مبدأ»، «و مقدّم» ثبت شده است.

۴. الأوَّلُ ـ تعالی ـ هو سببٌ فی لزوم المعلومات له و وُجُوبُها عنه، لکن علی ترتیب (و هو ترتیبُ السبب و المُسَبِّب) فَإنَّه مُسَبِّبُ الأسباب، و هو سببُ معلوماته، فیکونُ بعضُ الشئ مُتَقَدِّماً عِلمهُ له علی بعض، فیکون بوجه مّا علةً لأَنْ عَرَفَ الأَوَّلُ مَعلولَها.

و بالحقیقة، فإنّه عِلّةُ کلِّ معلوم و سببٌ لأنْ عَلِمَ کُلَّ شیء (تعلیقات، ص ۱۵۱ ـ ۱۵۲؛ الأسفار الأربعه، چاپ ۱۳۸۱، انتشارات صدرا جلد ۶، ص ۴۱۹ ـ ۴۲۰).

لوازم خود و علتِ علم مبدأ است به آن لوازم معلول. پس معلول ـ به وجهی ـ علتِ علم مبدأ به لوازمِ معلول است.

پس از این بیان ـ برای توضیح ـ می‌فرماید:

مبدأ، علتِ «عقلِ اول» است، پس عالِم به اوست. پس از آن «عقل اول» علتِ لوازم خود او است، پس عالِم به لوازم است. پس عقل (به وجهی) علتِ علم مبدأ است به لوازم عقل، اگر چه ـ در حقیقت ـ مبدأ، علتِ عقل و علتِ لوازم آن است.[1]

بعد از این بیان و توضیح، می‌فرماید:

امر در دعا چنین است. ذاتِ مبدأ، علتِ دعا کننده است. پس داعی، سببِ علمِ مبدأ، به دعای داعی است. پس مبدأ ـ در حقیقت ـ علتِ داعی و دعای اوست و دعا کننده مؤثر در مبدأ، نیست، بلکه مبدأ مؤثر است در دعای داعی.[2]

به بیان دیگر می‌فرماید:

سبب دعا و صدقهٔ ما ـ و غیر آنها ـ و همچنین حدوث ظلم و گناه منحصر است به اینکه از طرف مبدأ باشد؛ زیراکه مبادئ جمیع امور، منتهی به طبیعت یا اراده یا اتفاق است.

اوّلاً: «مبدأ طبیعی» از مبدأ متعال می‌باشد، و منتهی به اوست.

ثانیاً: «ارادات» حادث است و برای هر اراده علتی است؛ و علتِ اراده، ارادهٔ متسلسله به غیر نهایت نیست، بلکه از اُمور اَرضیّه و سماویّه حاصل شود (و امور زمینی منتهی به آسمانی است) و جمع تمام این امور، ایجاب کنندهٔ اراده است. پس تمامِ ارادات، منتهی به مبدأ است.

---

۱. و مثال ذلک أَنَّه علةٌ لأنْ عَرَفَ العقلَ الأوّل، ثُمَّ إن العقل الأول هو علةٌ لأنْ عَرَفَ لازمَ العقل الأوّل؛ و إن كانَ سَبَباً لأَنْ عَرَفَ العقلَ الأَوَّلَ و لوازمَه، فبوجه صارَ العقلُ الأَوَّلُ علةً لأنْ عَرَفَ الأوّل تعالى لوازمَ ذلک العقل الأوّل (تعلیقات، ص ۱۵۱ ـ ۱۵۲؛ الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۴۰۶، و در چاپ سال ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۰).

۲. و الأمْر فی الدعاء کذلک؛ فَأَنَّه ـ بالحقیقة ـ هو السبب فی دعاء الدّاعی و سبب الدّاعی، ثُمَّ إنَّ الداعی هو سببٌ لأنْ عَرَفَ دعاؤه؛ فَإنَّه بواسطتِهِ یکُون الدُّعاء معلوماً له.

فَیکونُ الداعی بوجه مّا سبباً لأنْ عَرَفَ الأوّل دعاؤه، و لیس یؤثر الداعی بالحقیقة فی الأول تعالی بل هو بالحقیقة، المُؤَثِّر، لا الداعی (همان).

ثالثاً: «اتفاق» از مُصادمات این علل حادث شود. پس وقتی که امور را تحلیل کنی، می‌دانی تمام امور مستند به مبادئ و علل ایجاب آنها است که نازل از مبدأ است. پس قضای الهی وضع و جعل و علتِ اولِ بسیط است، و تقدیر، اموری است که قضا به تدریج متوجه به آن است.[۱]

این است مُلَخَّص کلام از فلاسفه در این باب.

بالأخره (پس از اصول اولیّهٔ فلسفه) آنچه از کلماتِ شیخ در این موضوع ظاهر می‌شود چند اصل است:

اصل اول آنکه: عالی از سافل مُتَأَثِّر نمی‌شود.

اصل دوم این است که: از برای افلاک و سماویّات، نفوسی است عین عقول صِرْفَه و صُوَر مُنْطَبِعه؛ و از برای آن نفوس، تصوُّرات و ادراکاتِ اُمور جزئیه و تَصَرُّفات در معانی جزئی است؛ و ادراک و علم آن نفوس نسبت به حوادث، به واسطهٔ ادراکِ آنها با اسباب فاعله و قابلهٔ حادث است. و سبب فاعلی یا قابلی منتهی به طبیعت یا اراده یا اتفاق است که کُلاً منتهی به مبدأ است.

اتفاق ـ ناچار ـ منتهی به اراده یا طبیعت است.

اصل سوم: اراده، حادث است و معلول اراداتِ متسلسله غیرمتناهیه نیست؛ و نیز مقتضای طبیعت اراده کننده نیست و اِلاّ ارادهٔ فعلِ خاص، لازمهٔ طبیعت خواهد بود

---

۱. و اعْلم أنَّ السبَبَ فی الدعاء منّا أیضاً و فی الصَّدقة و غیر ذلک و کذلک حدوث الظُّلم و الإثم إنَّما یکُون من هناک؛ فَإنَّ مبادئ جمیع هذه الأمور تنتهی إلی الطَّبیعة و الإرادة و الاتفاق، و الطَّبیعة مبدؤها من هناک، والإرادات الَّتی لنا کائنة بعد ما لم‌تکن، و کلُّ کائن بعد ما لم‌یکن فَله علّة، و کل ارادة لنا فَلها علّة، و علّة تلک الإرادة لیستْ إرادة متسلسلةً فی ذلک إلی غیر النهایة، بل أمور تعرض من خارج، أرضیّة و سماویّة؛ والأرضیّة تنتهی إلی السماویّة، و اجتماع ذلک کلّه یوجب وجود الإرادة.
و أمّا الاتفاق فَهو حادث عن مصادمات هذه، فَإذا حلَّلت الأمور کلّها استندت إلی مبادئ إیجابها، تنزلُ من عند الله تعالی؛ و القضاء من الله تعالی هو الوضع الأول البسیط، و التَّقدیر هو ما یَتوجَّه إلیه القضاء علی التَّدریج کأنَّه موجب اجتماعات من الأمور البسیطة الَّتی تنسب من حیث هی بسیطة إلی القضاء و الأمر الإلهی الأول (الشفاء الهیات، ص ۴۳۹ ـ ۴۴۰؛ الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۴۰۹؛ و در چاپ سال ۱۳۸۱ش، جلد ۶، ص ۴۲۴).

مادامی که موجود است. پس علل ارادات دواعی است و علل دواعی، اسبابِ ارضیه ـ یعنی طبیعت ـ یا سماویات (یعنی حرکات و نفوسِ منتهی به عقول و مبدأ) است.

و طبیعت، یا طبیعتِ کُلِّیه است (و آن اصول اولیه قدیمه است) یا طبایع جزئیّهٔ حادثهٔ مستنده به طبایع کُلِّیه یا نفوس است.

اصل چهارم این است که: حوادث عالم بر دو نوع است:

یک قسم آن است که: از برای آنها علل طبیعی است.

قسم دوم آن است که: علل طبیعی ندارد، بلکه ابتدا از نفسی به وجود آید.

علل طبیعیّه برای [امور] حادث است، و لکن نفس می‌تواند مانع از تأثیر علل طبیعیّه شود.

چنانچه گاهی به واسطهٔ غضب، ایجاد حرارت در نفس گردد و علل طبیعیه ندارد؛ یا اینکه موجباتِ غضب پیدا شود، لکن نفس ایجاد امری کند که مانع از تأثیرِ موجبات غضب گردد.

بدیهی است بر این اساس، مراد شیخ این است که علل طبیعیه ندارد و لکن علل ارادیه دارد.

و مُحَصَّل اصول اینکه: دعا و تضرُّع و ابتهال و توبه ـ و غیر اینها ـ تماماً مستند به دواعی و علل است؛ از امور کُلِّیه طبیعیَّه، یا اُمور حادثه جزئیه که مستند به امور کُلیه و نفوس و عقول و مبدأ است.

و اما اجابت دعوات و عدم اجابت آنها

دعایی که از علل موجبه از داعی صادر شده اگر موافق شد با علم نفوس فلکیه به صلاح و اصلحیّت مدعو، با نظام کل به سبب افاضهٔ نفوس (که مفاصی[1] از عقول و

---

۱. در متن موجود چنین آمده، (مفاصات: جدا کردن چیزی از چیزی دیگر؛ در فارسی «مفاصا» نیز می‌گویند). ولی به نظر می‌رسد اشتباه چاپی باشد و صحیح آن: «مفاض» است.

منتهی به مبدأ است) ایجاد و صادر شود؛ و اگر موافق نبود ـ بلکه مخالف بود ـ صادر نگردد، و اگر چه جهتِ موافقت و مخالفت با نظام، دانسته نشود.

این است معنای عبارت شیخ که می‌فرماید: **كلُّ دعاء لايَمْتَنِعُ أن يُسْتُجابَ لأنَّه معلومٌ للمبدأ ولو بواسطة الداعي**.[1]

در عبارت دیگر می‌فرماید: **ثُمَّ إن كانَ وقوعُ المَدعُوّ و المَطلوب أيضاً بكونه مَعلوماً له لِموافقة النظام، فَيُستَجابُ و إلاّ فلا**.[2]

این، نهایت تحقیقی است که شیخ ـ بر اساس خودش ـ در موضوع دعا تقریر می‌فرماید.

و اما عارف محقق، صدرالمتألهین ـ در این مقام ـ کلمات شیخ را نقل فرموده و تحقیق علمی بر تحقیقات شیخ زیاد نکرده است مگر قسمتی که بر اساس عرفان و وحدت وجود است (که به زودی بیان می‌کنیم) بلی دو اشکال بر شیخ وارد کرده است:

اشکال اول

می‌گوید: شیخ تحاشی دارد از انفعالِ سماویات از ارضیات، و حال آنکه بسیار می‌بینیم که امور سماویه مقارن با دعوات است (چنان‌که شاهد این مطلب آیات قرآنی است) پس واسطهٔ تأثیر، نفوس ارضیه است در مدبّرات و فواعل سماوی.

ما گوییم: این اشکال بر شیخ وارد نیست؛ زیراکه:

اولاً: توافق و مقارنهٔ امور سماوی با دعوات، ملازم با تأثیر نفوسِ ارضیه نیست؛ چنان‌که در سرّ استجابتِ دعوات، از شیخ بیان کردیم.

ثانیاً: شیخ می‌فرماید: عالی از سافل متأثر نمی‌شود و این مطلب (یعنی توافق امور سماویّه با دعا) مناقض با کلام شیخ نیست؛ زیراکه نفوس ارضیه در این مقام، عالی و بهتر است از مدبّرات سماویه.

---

۱. در التعلیقات، ص ۱۸۲ و نیز در «الأسفار الأربعه، ج ۶، ص ۴۰۵» عبارت چنین است: كُلُّ دعاء فَإنَّه لايَمتنعُ أن يُستجاب، و وجه اللاَّ امتناعية أنَّه يكُون معلوماً للأوّل، و إن كان بواسطة الداعي.

۲. نگاه کنید به، التعلیقات، ص ۱۸۰.

شاهد بر این مطلب، کلمات شیخ در مقامات العارفین است[۱] فُضَلا به آن رجوع کنند.

اشکال دوم

می‌فرماید: شیخ، وجود حقایق این عالَم را به وجود مُجَرَّد از مادّه و عوارض مادّه، در عالَمِ آخر و عالَمِ مُنفصل (به‌طوری که مختار افلاطون است) انکار کرده است.

سزاوار بود شیخ (چنانکه ما تحقیق کردیم) به مطالب رسیدگی می‌کرد تا سرّ ارتباط موجودات این عالم را کُلاًّ با عالَمِ قَدَر مکشوف می‌نمود (یعنی عالم مثال منفصل) همچنین سرّ ارتباط عالَمِ قَدَر را با عالم قضا «و هو وجود الأشیاء فیه بوجودها العقلی، و ارتباطه بذات المبدء».

و صدرالمتألهین پس از این اشکال، می‌گوید:

این مطلب، بر شیخ کشف و مُیَسِّر نشده؛ به واسطهٔ اینکه اتحاد عاقل و معقول، و بسیط الحقیقه را (که مُوَرَّث از فرفریوس و ارسطو است) منکر شده است.

بر عارف بصیر واضح است که این اشکال هم بر شیخ وارد نیست؛ زیراکه ـ چنانچه خودش اعتراف می‌کند ـ برخلاف اساس شیخ است؛ و اتحاد عاقل و معقول، و بسیطُ الحقیقه کُلّ الأشیاء (که مبتنی بر وحدت وجود است) نزد شیخ از حَشْفیّات است.[۲]

بر عارف بصیر به علوم قرآن مجید و اخبار اهل‌بیت علیهم‌السلام یعنی عالمین به علوم قرآن، مخفی نیست که آنچه گفته شده در این باب، مخالف اساس قرآن و سنت، بلکه کل شرایع و ملل است، بلکه (چنانچه اشاره کردیم) مخالف با وجدان است؛ زیراکه چنانچه دانستی به قول آنان علل دعا و استجابت (که منتهی به اسباب ارضیه و سماویه، و به نفوس و عقول و مبدأ است و ناچار واقع شود و تخلف ندارد) جبری است به صورت

---

۱. نگاه کنید به، شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۶۳.

۲. شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۵.

اختیار، فعل الله است به ید عبد و این اشکال وارد است: «**إن کان القضاء فَلِمَ الدعا، إن کان القَدَر، فَلِمَ العقاب**».

و دانسته شد چنانچه ذات مقدس، عالِم به علم غیرمتناهی و غیرمُتَعَیَّن، و قادر به قدرتِ تامه، و مختار و فَعّال ما یشاء است «**و کل آن فی شأن**»[1] ﴿**إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[2] انسان را آیت بزرگ خود قرار داده؛ پس از اعطای وجود و خلقت، و اعطای علم و قدرت، و تهیهٔ اسباب در بعضی افعال، او را فاعلِ مُرید و مُختار قرار داده،، و قسمت دیگر به ید قدرت و مشیت و ارادهٔ ذات مقدس است.

و معذلک، رفع ید از مقامِ سلطنت و الوهیت و تفویض امر به بندگان نفرموده است، و بشر را وانگذاشته، تأیید و تسدید و توفیق و خذلان در اَفعال بشر وجود دارد.

مَثَل این امور نسبت به افعال بشر ـ پس از مُهَیّا بودن اسباب تکوینی ـ مَثَل تأثیر موسیقی است در حُزن و اندوه و گریه و خنده و رقص؛ چه بسا صوتِ خوب و مخصوص، سلب اختیار کرده، به طور حتم و اضطرار، افعالی از انسان صادر گردد.

و اگر چنین باشد، و در مقدمات تقصیری نبوده البته مورد عقاب و ملامت نخواهد بود.

و گاهی تنها به مؤیّدات و مؤکّدات سلب اختیار نشود، و انسان می‌تواند خودش را حفظ کرده و بر طبق آن تأیید، قیامی نکند (در مَثَل مناقشه نیست) مانند تأییداتی که برای ورزش مُهیا می‌شود با اینکه مؤیّد، حرکاتِ خاصه است، موجب سلب اختیار و قدرت نیست.

این است اساسِ حُسن و لزوم دعا، بر طبقِ اصولِ قرآن مجید.

اگرچه مطلب به قدری واضح است که محتاج به ذکر آیات و روایات نیست، لکن برای اینکه بنای ما در تمام اَبواب ذکر آیات و روایات است، بعضی از آیات و روایات

---

۱. اقتباس است از آیه ۲۹ سورهٔ الرحمن ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾؛ هر روزی خدا در کاری است.
۲. سورهٔ یس (۳۶)، آیهٔ ۸۲.

را نقل می‌کنیم:

﴿ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاء﴾ ؛[۱]

[در اینجا بود که زکریّا پروردگارش را خواند، گفت: خدای من، مرا از نزدت نسلی پاکیزه بخش که تو شنوای دعایی].

از مراجعه به آیات قبل[۲] معلوم می‌شود بعد از آنکه زکریا استجابت دعـا و امـور غیرعادی را دید از خداوند طلب اولاد نمود و دعای او مستجاب شد.

﴿ وَإِذَا مَسَّ الْإِنسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ﴾ ؛[۳]

[هنگامی که به انسان ضرر برسد (یا آسیبی را حس کند) پروردگارش را ـ در حالی که به سوی او بازگشت کننده است ـ می‌خواند].

﴿ فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانتَصِرْ * فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاء بِمَاء مُّنْهَمِرٍ ﴾ ؛[۴]

[نوح دست دعا سوی پروردگارش برداشت که خدایا، این قوم بر من چیره شده‌اند، یاری‌ام کن! (ما دعای او را مستجاب کردیم) و درهای آسمان را به ریختن آب گشودیم].

﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ ؛[۵]

---

۱. سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۳۸.

۲. ﴿ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقاً قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاء بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ زکریا هر بار که در محراب بر او (مریم) وارد می‌شد، نزد او نوعی روزی (میوهٔ بهشتی در غیر فصل) می‌یافت، (می) گفت: ای مریم! این از کجا برای تو آمده؟ (او می) گفت: این از جانب خداست، که خدا به هرکس بخواهد، بی‌شمار روزی می‌دهد. (سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۳۷).

۳. سورهٔ زمر (۳۹)، آیهٔ ۸.

۴. سورهٔ قمر (۵۴)، آیهٔ ۱۰ ـ ۱۱.

۵. سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۸۶.

[آن‌گاه که بندگانم دربارهٔ من از تو بپرسند، (بگو) نزدیکشان هستم و دعای داعی راکه مرا فرا خواند اجابت می‌کنم؛ پس باید دعوت مرا اجابت نموده (از من بخواهند) و ایمان به (توانایی) من آورند، امید است که به رشد و صلاح رهنمون شوند].

﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ ؛[1]

[و پروردگارتان فرمود که: مرا بخوانید تا استجابتان کنم].

﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُواْ وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ ؛[2]

[بگو: پروردگارم مرا به دادگری فرمان داده است، و صورت‌هاتان را در هر مسجدی سوی او کنید در حالای که دین خود را برای او خالص گردانیده‌اید وی را بخوانید].

﴿ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِى الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ ؛[3]

[پس از آنکه زمین صلاح و سامان یافت (و برای زیست آماده شد) در آن تباهی مکنید، و با خوف و طمع دست نیاز سوی خدا بردارید که رحمت خدا به نیکوکاران نزدیک است].

﴿ وَلِلّهِ الأَسْمَاء الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُواْ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِى أَسْمَآئِهِ ﴾ ؛[4]

[و نام‌های زیبا، آراسته و نیک برای خداست، خدا را به آن اسم‌ها بخوانید؛ و کسانی راکه در اسمای خدا الحاد می‌ورزند (از نام‌های او عدول کرده و بـه آنچه شایستهٔ او نیست می‌نامند) واگذارید].

---

۱. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۶۰.
۲. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۲۹.
۳. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۵۶.
۴. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۱۸۰.

﴿ قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ ﴾؛[1]

[بگو: اگر دعاتان نبود پروردگارم به شما اعتنایی نمی‌کرد].

آیات به مضامین فوق (که شامل امر و ترغیب و تحریص به دعا و وعده استجابت می‌باشد) زیاد است، ولی با اساس فلسفه این اوامر به کلی غلط، بلکه مَلْعَبَه و بی‌مورد است.[2]

اینک روایاتی چند نقل می‌کنیم:

فی الکافی مسنداً عن زُرارة عن أبی جعفر صلوات الله علیه قال:

إنّ الله عزّوجلّ یقول: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِى سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾[3]

قال: هُوَ الدُّعاء، و أفضَلُ العبادة الدُّعاء.

قلتُ: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴾[4]

قال: ألأَوّاه، هُوَ الدَّعَّاءُ.[5]

[زُراره از امام باقر علیه‌السلام نقل می‌کند که آن حضرت این آیه را خواند «به راستی آنان که از عبادتم روی برتابند با زبونی به جهنم در آیند» و فرمود: مقصود از عبادت در این آیه «دُعا» است، و برترین عبادت‌ها دعاست.

زراره می‌گوید: پرسیدم: خدا می‌فرماید: «ابراهیم بسیار اهلِ آه (ناله و زاری) بود و بردبار» [معنای آن چیست؟].

امام علیه‌السلام فرمود: «أوّاه» همان «دَعّاء» است؛ کسی که بسیار اهلِ دعاست].

[پس امام علیه‌السلام] در تفسیر آیهٔ مبارکه، می‌فرماید: مراد از عبادت و أَوّاه، دعا [و دعّاء] است.

---

۱. سورهٔ فرقان (۲۵)، آیهٔ ۷۷.

۲. تمام مسائل جبر و اختیار از پشتوانه‌های این بحث است و همچنین مسئله دعا مؤید مسئله اختیار است. (س).

۳. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۶۰.

۴. سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۱۱۴.

۵. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۶ ـ ۴۶۷، حدیث ۳؛ عدة الداعی، ص ۲۹ (با اندکی اختلاف).

بدیهی است نهی از تکبُّر و وعید بـر عـذاب و جـهنم، بـا اسـاس گـذشته جـمع نمی‌شود؛ زیرا اگر علل دعا «بالوجوب» موجود بود، البته واقع خواهد شد؛ و اگـر نبود،، وقوعِ مَدعُوّ ممتنع است دیگر نهی از استکبار معنی ندارد.

فیه مُسنداً عن مُیَسِّر بن عَبدالعزیز عن أبی عبدالله علیه‌السلام قال: قال: لی:

یا مُیَسِّر اُدعُ و لاتَقُل إنَّ الأمَر قد فُـرِغَ مـنه، إنّ عـند الله ـعـزّوجلّ ـ منزلةً لاتُنالُ إلاّ بمسألة، ولو أنَّ عبداً سَدَّ فاهُ و لم‌یَسْألْ لم‌یُعْطَ شـیئاً فَسَل تُعطَ.

یا مُیَسِّر، إنَّهُ لیس مِن باب یُقْرَعُ إلاّ یُوشِكُ أن یُفْتَح لِصاحِبِه؛[1]

[مُیَسِّر از امام صادق علیه‌السلام روایت می‌کندکه فرمود: ای مُیَسِّر، دعاکن (و از خدا چیزی بخواه) و نگو خدا کارِ جهان را پرداخته واز آن فارغ گشته است! نزد خدای بزرگ منزلت (و مقاماتی) است که انسان جز با مسئلت از خدا به آنها دست نمی‌یابد، و اگر بنده دهانش راببندد و درخواست نکند، چیزی به او داده نمی‌شود. ای مُیَسِّر، دری کوبیده نمی‌شود مگـر ایـنکه دیـری نـمی‌پاید کـه بـه روی صاحبش گشوده می‌شود].

فیه مُسنداً [عن حمّاد بن عیسی] عن الصادق ـصلوات الله علیه ـ قال: سَمِعْتُه یقول:

ادعُ و لاتَقُل قدفُرِغَ مِنَ الأمر! فإنَّ الدعاءَ هو العبادةُ، إنّ الله ـعزّوجلّ ـ یقول ﴿ إِنَّ الَّذِینَ یَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِی سَیَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِینَ ﴾[2] **و قال ﴿ ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾**[3-4]

[حَمّاد بن عیسی می‌گوید: شنیدم امام صادق علیه‌السلام می‌فرمود:

دعاکن و خدا را از کار جهان فارغ مدان! به راستی کـه دعـا عـبادت است،

---

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۴۶ ـ ۴۴۷، حدیث ۳؛ عدة‌الداعی، ص ۲۹ (با اندکی اختلاف).

۲. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۶۰.

۳. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۶۰.

۴. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۷، حدیث ۵.

خدای بزرگ می‌فرماید: «کسانی که از عبادتم خودداری ورزند با ذلت بـه دوزخ در آیند» و می‌فرماید: «مرا بخوانید تا پاسخشان دهم»].

فیه مُسنداً قال أبو عبدالله عليه السلام:

الدُّعاءُ هو العبادة الَّتی قال الله عـزّوجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾[۱] (الآية) ادعُ الله عزّوجلّ و لاتَقُل إنَّ الأمرَ قد فُرِغَ منه.

قال زرارة: إنَّما يعنی لايَمْنَعك إيمانُك بالقضاء و القَدَر أن تُبالِغَ بالدُّعاء و تَجْتَهَد فيه، أو كما قال[۲] يعنی أنَّ الأمر قد فُرِغ منه.

[امام صادق عليه السلام فرمود:
دعا، همان عبادتی است که خدا فرمود: «آنان که از عبادتم تکبّر ورزند...»
خدا را بخوان و نگو او از کار جهان فارغ شده است!
زراره می‌گوید: مقصود این است که ایمان به قضا و قَـدَر، نـباید انسـان را از مبالغه در دعا و کوشایی در آن باز دارد؛ یا مانند این گفت].

روایت فوق در دفعِ شبهات فلاسفه و سخن یـهود، صـراحت دارد و از تـوضیح زراره، بطلان عقیده به قضا و قَدَر حتمی، آشکار می‌شود.

فی الكافی عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

الدُّعاءُ سِلاحُ المؤمن، و عَمُودُ الدّين و نورُ السماواتِ و الأرض.[۳]

[امام صادق عليه السلام از رسول خدا صلى الله عليه وآله روایت می‌کند که فرمود:
دُعا، سلاح مؤمن است و ستون دین و نور آسمان‌ها و زمین].

---

۱. سورهٔ غافر (۴۰)، آیهٔ ۶۰.

۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۷، حدیث ۷. «أو کما قال» جملهٔ پایانی حدیث و سخن عبید بن زراره ـ که راویِ از زراره ـ است و مقصود وی تردید در این است که زراره عین این کلام را فرمود یا سخنی به این مضمون، و جملهٔ «یعنی أنَّ الأمر...» در مآخذ حدیث نیامده و به نظر می‌رسد که بیان مؤلّف است.

۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۸، حدیث ۱؛ فلاح السائل، ص ۲۸؛ بحارالأنوار، ج ۹۰، ص ۲۹۷، حدیث ۲۶.

منه أیضاً، عن أمیرالمؤمنین علیه السلام:

الدُّعاءُ مفاتیحُ النَّجاحِ و مَقالیدُ الفَلاح، و خَیرُ الدُّعاء ما صَدَرَ عن صَدْرٍ نَقیّ و قلبٍ تَقیّ. و فی المناجاة سَبَبُ النَّجاة، و بالإخلاص یکون الخَلاصُ؛ فَإذا اشتدَّ الفَزَعُ فإلی الله المَفْزَعُ.[1]

فرمود: دعا، کلیدهای پیروزی و گنجینه‌های رستگاری است و بهترین دعا آن است که از سینه و قلب پاکیزه برآید؛ و راز و نیاز، وسیلهٔ نجات است و اخلاص، سببِ خلاص. هرگاه ترس شدت یافت، پناه به سوی خداوند است.

فیه مُسنداً عن الصادق علیه السلام:

إنَّ الدُّعاء یَرُدُّ القضاءَ و قد نَزَلَ مِنَ السَّماء وَ قَد أُبْرِمَ إبراماً.[2]

[از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:
دُعا، قضای (الهی) را ـ که از آسمان نازل شده و استوار گشته است ـ بر می‌گرداند].

فیه مُسنداً قال، قال ابو الحسن موسی بن جعفر علیه السلام:

عَلیکم بالدُّعاء فإنَّ الدُّعاء لله وَ الطَّلَبَ إلی الله، یَرُدُّ البلاءَ و قد قُدِّرَ و قُضِیَ و لم یَبْقَ إلاّ إمضاؤُهُ؛[3]

[امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید:
بر شما باد به دُعا! چراکه خواندن خدا و دست نیاز سوی خدا، بلایی را که قضا و قَدَر بر آن جاری شده و تنها امضایش باقی مانده است، باز می‌گرداند].

روایات به مضامین فوق بسیار است که همه دلالت دارد قضا و قدر و بلا، تا به مرتبهٔ امضا نرسیده (یعنی اجرائی نشده است) به وسیلهٔ دعا ردّ می‌شود.

---

۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۸، حدیث ۲؛ مصباح کفعمی، ص ۷۶۹؛ بحارالأنوار، ج ۹۰، ص ۳۴۲.
۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۹، حدیث ۳؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۳۶، حدیث ۸۶۴۵.
۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۷۰، حدیث ۸؛ وسائل الشیعه، ج ۷، ص ۳۶، حدیث ۸۶۴۳؛ بحارالأنوار، ج ۹۰، ص ۲۹۸، حدیث ۲۸ (با اندکی اختلاف).

این اخبار، علاوه بر اهمیتِ دعا مُبطل عقیده به قضا و قَدَرِ حتمی و مُثبت «بدا» است.

این نکته را نیز باید در نظر داشت همان طوری که هیچ امری در عالَم مستقل در تأثیر و علتِ تامه نیست و تأثیر هر مؤثری به اذن الله است ـ که اگر خواهد از آن منع اثر فرماید ـ اثر دعا هم (مانند دوا و سایر اسباب و مقتضیات) به اذن و اجابتِ خداوند است. بسا شود که ظلم و معصیت، موجب حبس دعا گردد یا اجابت دعا برخلاف مصلحت داعی باشد، ولی وظیفهٔ بنده آن است که در هر حال روی نیاز به درگاه بی‌نیاز چاره‌ساز آرد و اصلاح امور دنیا و آخرت خود را از او خواهد با توجه به ﴿ **وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا** ﴾؛[1] [با خوف و طمع دعا کنید].

در ضمن سیر و تأمل در روایات، به دو روایت، برخورد شد که ظاهر آن دو روایت مخالف با روایاتی است که ذکر و بیان نمودیم.

روایت اول که از امام علیه‌السلام از دعای نوشته (رُقِیّ) سؤال می‌شود، می‌فرماید: رُقِیّ، از جملهٔ اسباب است.[2]

این روایت، ظهورش مخالف با روایات سابقه و مؤید اساس گذشته فلسفه است.

جواب

اولاً: اگر این یک روایت مطابق با اساس اشکال باشد، با این همه روایات و آیات صریحه و نصّ و اساسِ دین، مورد توجه نیست.

ثانیاً: ذکر شد که مقتضیات برای افعال قابل انکار نیست. خداوند متعال [به] قدرتِ کامله، اسباب و مقتضیاتی خلق فرمود که اغلب امور بر طبق مقتضیات و شرایط و موانع جریان دارد. کلام در این است که این امور و مقتضیات ـ بر میزان

---

۱. سورهٔ اعراف (۷)، آیهٔ ۵۶.

۲. این معنا از روایتی که در قرب الإسناد (، ص ۹۵، حدیث ۳۲۰) آمده استفاده می‌شود:

«**جعفر عن أبیه علیه‌السلام ـ قال... و قیل له یا رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله رُقیً یُستَشْفی بها، هل تُرِدُّ مِن قَدَرِ الله؟ فقال: إنَّها مِن قَدَرِ الله**». نگاه کنید نیز به، توحید صدوق، ص ۳۸۲، حدیث ۲۹؛ بحارالأنوار، ج ۵، ص ۸۷، حدیث ۱.

سلسله علیت و معلولیت ـ غیرقابل تخلُّف است، یا قابل تـغییر و تـبدیل و زیـاده و نقصان است، و امور ـ کلاً و تماماً ـ از اَزَل تا اَبَد به یدِ قدرت تامهٔ ذاتِ مقدس است؟

﴿ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ﴾ ؛[1]

[امر قبل و بعد (قبل از حکم و قضا و بعد از آن) برای خدا (و به دستِ او) است].

﴿ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴾ ؛[2]

[خدا هر کاری بخواهد می‌کند].

﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ ؛[3]

[خدا از آنچه انجام می‌دهد پرسش نمی‌شود].

پس محتمل است فرموده باشند: دعا از جـمله مـقتضیات است. خـدا اگـر مـنع نفرمود، اثر کند و الاّ منع از تأثیر فرماید؛ مانند دوا نوشیدن برای رفع امراض است، که اثر و عدم تأثیرش به اذنِ خداوند است.

روایت دیگر، روایتِ مرفوعهٔ کافی است از حضرت صادق ـ صلوات الله عـلیه ـ که فرموده:

و إنَّ الله ـ عزّوجلّ ـ لَيَدْفَعُ بـالدعاء الأمـرَ الَّـذى عَـلِمَهُ أن يُـدْعَى له فَيَستَجِيب، وَ لَولا ما وُفِّقَ العبدُ مِن ذلك الدُّعاء لَأصابَهُ منه ما يَحْبِسُهُ مِن جُدَدِ الأرضِ.[4]

---

۱. سورهٔ روم (۳۰)، آیهٔ ۴.

۲. سورهٔ حج (۲۲)، آیهٔ ۱۸.

۳. سورهٔ انبیاء (۲۱)، آیهٔ ۲۳.

۴. اصـول کـافی، ج ۲، ص ۴۷۰، حـدیث ۹؛ وسـائل الشـیعه، ج ۷، ص ۳۷، حـدیث ۸۶۴۹؛ الوافـی، ج ۲، ص ۲۲۱؛ جامع احادیث الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۱۲، حدیث ۷۰۸.

تذکّر: بر اساس این متن و بنابر اینکه «ما» در «ما وفّق العبد» مای نافیه است، مفاد این حدیث به عنوان اشکال و مخالف با احادیث دیگر، مطرح و از آن جواب داده شده است؛ لیکن عبارت مذکور در منابع مختلف حدیث ←

حاصل روایت

خدا بلایی را به دعا رفع کند که می‌داند برای آن دعـا خـواهـند کـرد و مسـتجاب می‌شود، وگرنه بنده موفق به چنین دعایی (دعائی که خدا عالم است به آنکه مستجاب می‌شود) نخواهد شد و از راه‌های پیچ پیچ زمین، به او می‌رسد چیزی که او را منع و حَبس از دعا می‌کند.

این روایت

اولاً: مرفوعه است، و به ذهن می‌رسد که موافق با اساس گذشته نقل شده است.

ثانیاً: بر فرض اینکه صحیح و ظاهرش مراد باشد، با روایات صـریح و نـصّ در خلاف [مقابله] نکند.

ثالثاً: بر فرض صادر بودن روایت اشکالی ندارد؛ زیراکه البته خدا به دعـایی کـه مستجاب می‌شود عالِم است، و لکن کلام در علم ذات مقدس است؛ و گذشت که علم علت نیست، بلکه پس از علم، ذات مقدس دارای قدرت و مشیت و اراده است و با اختیار ذات مقدس صادر می‌شود.

و آخر روایت در مقابل تفویض و اختیار تامهٔ عبد است که اگر مستحق استجابت دعا نباشد، خدا اسبابی تهیه فرماید که از دعا کردن ممنوع می‌شود.

← یافت نشد و در منابع یاد شده: «ما یجثّه» یا «ما یجتثّه من جدید الأرض» آمده (البته در نسخه‌ای از کافی بر اساس آنچه در جامع احادیث الشیعه، ج ۱۵، ص ۲۱۲، حدیث ۷۰۸، آمده«ما یَجُنُّه» ضبط شـده است)؛ و «جثّ» و «اجتثاث» به معنای ریشه‌کن کردن، و «جدید الأرض» به معنای روی زمین است و «ما» در «ما وفّق» موصوله و عاید آن محذوف است، یعنی «ما وفّق له» و «مِنْ» در «من ذلک» برای بیان موصول است؛ با این توضیحات، معنای حدیث با سایر احادیث همسو و چنین است: خدای ـعزّوجلّ ـهر آینه دفع می‌کند به وسیلهٔ دعا آنچه را که می‌داند اگر برای آن دعا شود، اجابت خواهد کرد، و اگر نبود که بنده به این دعا موفق شود به او بلایی می‌رسید که او را از روی زمین بر دارد. و حاصل اینکه خدای سبحان دفع کند بلایی را که بنده مستحق نزول آن گشته، هرگاه بداند که آن بنده پس از این برای برطرف شدن آن دعا می‌کند، پس آن بلا را نازل نکند به خاطر آن دعایی که پس از این از آن بنده سر می‌زند، بنابراین، دعا پیش از وقوعش در دفع بلا اثر می‌کند.

بالأخره روایت دلالت بر سلبِ قدرتِ عبد، و اینکه افعال بنده تماماً بـه عـمل و ارادهٔ (یعنی علم ازلی) خداست ندارد.

برای نمونه و تکمیل سخن، به ذکر چند جمله از اَدْعِیهَ می‌پردازیم.

در دعای شریف کمیل می‌فرماید:

إلهی و مولایَ أجْرَیْتَ عَلَیَّ حُکماً اتَّبَعْتُ فیه هَوی نفسي، و لَم‌أحْتَرِسِ فیه مِن تَزْیین عَدُوّی؛ فَغَرَّنی بما أهوی، و أسْعَدَهُ علَی ذلك القَـضاء، فتجاوَزْتُ بما جَری عَلَیّ مِـن ذلك بـعضَ حُـدُودك، و خـالَفْتُ بـعضَ أوامرك، فلك الحُجَّة عَلَیّ في جمیع ذلك، و لاحُجَّةَ لی فیما جَرَی عَلَیَّ فیه قضاؤك، و ألْزَمَني حُکْمُك وَ بلاؤُك.[۱]

[ای خدای من و ای مولای من! حکمی را بر من جاری ساختی (و دستوری را مقرر فرمودی) که پیروی کـردم در آن هـوای نـفس خـود را و از آرایش دشمنم (شیطان که معصیت‌ها را در نظرم جلوه‌گـر سـاخت) خـود را حـفظ نکردم، آن دشمن مطابق آنچه می‌خواستم و خواهش نفسم بود من را فریب داد و قضای الهی هم او را بر این کار کمک کرد، پس به واسطهٔ این ماجرا که بر من گذشت از بعضی حـدود و احکـامت قـدم بـیرون نـهادم و در بـعضی از فرمان‌هایت راه مخالفت پیمودم، پس در تمام این احوال برای تو هست دلیل و برهان بر من (یا در تمام امور تو را حمد و ستایش می‌کنم) و برای من هـیچ حجتّی نخواهد بود در آنچه قضای تو در بارهٔ من به آن جاری گشته و حکم و آزمایش تو مرا بر آن ملزم ساخته].

در این دعای شریف تأمّل باید کرد، و اگر نبود مگر همین جملهٔ دعا، حلِّ تـمامِ اشکالات می‌شد؛ با اینکه وجود مبارکش تصدیق قضای الهی فـرموده، مـی‌فرماید: برای من حجتی نیست در آنچه قضای ذات مقدس تو ـ به واسطهٔ جزای عمل ـ جاری

۱. مصباح المتهجد، ص ۸۴۴؛ إقبال الأعمال، ص ۷۰۶؛ البلد الأمـین، ص ۱۸۹. رجـوع کـنید بـه، ص ۴۲۹، پانویس ۲.

شده، و حکم و بلای ذاتِ مُنَزَّه تو لازمِ من شده.

آیا این بیان و اظهار عقیده، با قضا و قَدَرِ حتم (به معنایی که گفتیم) هیچ مناسبت دارد؟

آیا اگر این بیان در جملهٔ علل و اسباب حتمیه باشد، لغو نیست؟

مانند اینکه: آقایی نوکر خود را ـ به‌طور لزوم ـ وادار برخلاف فرمان خود کند، و بعد نیز (به‌طور لزوم) به زبان او جاری کند که: منِ بنده و بیچاره، تقصیر کردم حجتی در این کاری که کردم برای من نیست، با وجود اینها، حُجت برای تواست! آیا این مطلب بازیچه نیست؟!

مولی العارفین امیرالمؤمنین علیه‌السلام در دعای شعبانیه، می‌فرماید:

...و أرْجُوه لِعاقبتی و قَدْ جَرَتْ مَقادیرُك عَلَيّ یا سیّدی فیما یَكونُ مِنّي إلي آخِرِ عُمری مِن سَریرتی و عَلانیتی و بیَدك لا بِیَدِ غَیْرِك زیادتی و نَقْصی و نَفْعی وَ ضَرِّی، إلهی إنْ حَرَمْتَنی فَمَن ذا الَّـذی یَـرْزُقُنِی وَ إنْ خَذَلْتَنی فَمَن ذَا الّذی یَنْصُرُنی.[1]

می‌فرماید: امیدوار خیر برای عاقبت خود هستم، و تقدیراتِ ذاتِ پاک تو بر من (از اول عُمر تا آخر عمر، و اُمور پنهان و آشکارِ من) جاری شده، نقص و زیادی، و نفع و ضررِ من به دستِ قدرتِ تواست، و به دست غیر تو نیست. خدای من، اگر تو مرا محروم کنی، پس کیست آن‌که مرا رزق دهد؟! و اگر تو مرا مخذول کنی، کیست که مرا یاری کند؟!

دعا صریح است در اینکه: تقدیرات، نسبت به تمامِ امور است. زیاد و کم، و نفع و ضرر به دست و اَمرِ خداست.

و در دعای ماه رمضان می‌فرماید:

[الهی] وإنْ كنتُ مِنَ الأشْقیاء فَامْحُنِی مِنَ الأشقیاء وَاْكْتُبْنِی مِنَ السُّعَداء؛[2]

---

۱. اقبال الأعمال، ص ۶۸۵ ـ ۶۸۶؛ بحارالأنوار، ج ۹۱، ص ۹۷.

۲. إقبال الأعمال، ص ۲۰۹؛ مصباح کفعمی، ص ۵۸۵؛ بحارالأنوار، ج ۹۵، ص ۱۶۲.

خدای من، اگر من از اشقیا باشم پس محو کن مرا از گروه اَشقیا، و ثبت کن مرا در دفتر سُعَدا.

از این قبیل دعاها و مناجات‌ها زیاد است. کسانی که با کُتُب اَدعیه آشنا باشند، خود شواهد بی‌شماری در دست دارند؛ و برای نمونه مقداری که ذکر شد کفایت می‌نماید.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین.

کلید واژه‌ها

آفاق
ابداع
اتحاد
اتحاد عاقل و معقول
اختراعات
اخلاق حسنه
ارادات امتحانیه
ارادات متسلسله
ارادهٔ تکوینیه
اراده حتمی تکوینی الهی
اسم اعظم الهی
اسمای الهی
اشاعره
اشباح معلقه
اصالة الجعل
اصالت ماهیت
اصالت وجود
اصحاب کهف
اضافهٔ اشراقی
اضافه مقولیه
اعیان ثابته
إفاضه
اقتضائی
الواح سماویه
الهیون
امور اخلاقی
امور مهمّه اسلام
انخلاع
اوامر امتحانی
اوامر عزمی

اوصاف جلال و کمال
اوصاف کمالی خدا
اول نِعم
بداء
بدیهیات اولیه
برهانِ حرکت
برهان صدیقین
بسیط الحقیقه
بینونت
تأویل
تجرّد نفس
تجلّی
تحقق اشیا
تسلسل اجتماعی (دفعی)
تسلسل تعاقبی
تشبیه
تشریعیّه
تشکیک
تصوُّف
تعدد قدما
تعطیل
تعلیم الله
تعمُّق
تفکر در ذات
تقرر ماهیات
تقسیم صفات
تکالیف واجبه
تکوینیّه
تناسخ
توحید فطری
ثابت منفی
ثابت موجود
جبلّی
جفر
حالّ
حدّ تشبیه و تعطیل
حدوث جوهری (حرکت در جوهر)
حدوث زمانی
حدوث و قِدَم عالم
حرکت دوری
حُسن و قُبح
حکما
حلول
حمل ذوهو
حمل هوهو
حنیف
حوادث ذاتی
حیثیت تعلیلیه

فهرست‌ها

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست اشخاص

فهرست کتاب‌ها

فهرست موضوعات

بداء و اراده

تأویل ناروا و تفسیر به رأی

جبر و تفویض

حدوث جهان و قدرت خدا

دعا

روح و نفس

سعادت و شقاوت

عقل و علم

علم خدا

قضا و قدر

معرفت و توحید خدا

هدایت و ضلالت

منابع و مآخذ:

۱. **قرآن کریم**.
۲. **آراء أهل المدینة الفاضله و مضاداتها**، ابونصر محمد بن محمد فارابی، تحقیق: دکتر البیر نصری نادر، چاپ: دارالمشرق بیروت، سال ۱۹۹۱م.
۳. **آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی**، رضا برنجکار، ناشر: مؤسسه فرهنگی طه قم، ۱۳۸۱ش.
۴. **اتّحادِ عاقل به معقول**، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، با مقدمه و تعلیقات آقای حسن‌زاده آملی، ناشر: شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.
۵. **الإثنا عشریّة فی الرد علی الصوفیّة**، محمد بن حسن الحرالعاملی، تعلیق و إشـراف: السـید مهدی اللازوردی الحسینی و الشیخ محمد الدرودی، ناشر: دار الکتب العلمیة قم ایران.
۶. **احتجاج**، ابومنصور احمد بن علی طبرسی، تحقیق، تعلیق و ملاحظات: السـید مـحمد باقر الخرسان، چاپ: ۱۳۸۶ق ۱۹۶۶م، ناشر: دار النعمان للطباعة و النشر النجف الأشرف.
۷. **إحقاق الحق (الأصل)**، الشهید السید نورالله الحسین المرعشی التستری، تعلیقه: السـید شهاب الدین المرعشی النجفی، ناشر: کتابفروشی اسلامیه تهران.
۸. **الإختصاص**، محمد بن محمد بن نعمان مفید، انتشارات مکتبة الزهراء قم، ۱۴۰۲ق ۱۹۸۲م.
۹. **اخلاق ناصری**، خواجه نصیرالدین طوسی، چاپ: چاپخانه زر، ۱۳۵۶ه.ش تهران.

۱۰. **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، محمد بن محمد بن نعمان مفید، تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لتحقیق التراث، چاپ: ۱۴۱۴ق ۱۹۹۳م، ناشر: دار المفید للطباعة و النشر والتوزیع بیروت لبنان.
۱۱. **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، سید محمد حسین طباطبایی، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، چاپ شرکت افست «سهامی عام».
۱۲. **اصول کافی**، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، چاپ: ۱۳۶۳ش، ناشر: دارالکتب الإسلامیة تهران.
۱۳. **اقبال الأعمال**، رضی الدین علی بن موسی بن جعفر بن طاووس، تحقیق: جواد القیومی الاصفهانی، چاپ: ۱۴۱۴ق، ناشر: مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۴. **الإقتصاد**، ابوجعفر محمدبن حسن طوسی، چاپ: ۱۴۰۰ق، ناشر: منشورات مکتبة جامع چهل ستون طهران.
۱۵. **إکلیل المنهج فی تحقیق المطلب**، محمد جعفر بن محمد طاهر الخراسانی الکرباسی، تحقیق: السید جعفر الحسینی الاشکوری، چاپ: ۱۴۲۵ق ۱۳۸۳ش، ناشر: دار الحدیث للطباعة و النشر.
۱۶. **الأمالی**، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی صدوق، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسة البعثة قم، چاپ: ۱۴۱۷ق، ناشر: مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسة البعثة.
۱۷. **الأمالی**، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق: قسم الدراسات الإسلامیة مؤسسة البعثة، چاپ: ۱۴۱۴ق، ناشر: دار الثقافة للطباعة و النشر و التوزیع قم.
۱۸. **الأمالی**، محمد بن محمد بن نعمان مفید، تحقیق: حسین استاد ولی، علی أکبر الغفاری، چاپ: ۱۴۱۴ق ۱۹۹۳م، ناشر: دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع بیروت لبنان.
۱۹. **انوار الملکوت**، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی، ناشر: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ش.
۲۰. **انواریه (شرح فارسی بر حکمةالإشراق)**، نظام‌الدین هروی، ناشر: مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، ۱۳۵۸ش.

۲۱. **ایضاح الفوائد**، محمد بن حسن بن یوسف بن مطهر حلّی (فخر المحققین)، چاپ: ۱۳۸۷، چاپخانه: المطبعة العلمیة قم.

۲۲. **بحارالأنوار**، محمدباقر مجلسی، چاپ: ۱۴۰۳ق ۱۹۸۳ م، ناشر: مؤسسة الوفاء بیروت لبنان.

۲۳. **البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة**، محمد جعفر استرابادی، ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۴۲۴ق ۱۳۸۲م.

۲۴. **البرهان**، محمد بن عبدالله بن بهادر زرکشی، ناشر: دارالفکر بیروت، ۱۴۲۱ق ۲۰۰۱م.

۲۵. **البرهان فی تفسیر القرآن**، سیدهاشم بحرانی، ناشر: مؤسسة الاعلمی بیروت لبنان، ۱۴۱۹ق ۱۹۹۹م.

۲۶. **بصائرالدرجات**، محمد بن الحسن الصفار، تصحیح وتعلیق وتقدیم: الحاج میرزا حسن کوچه باغی، چاپ: ۱۴۰۴ق ۱۳۶۲ش، ناشر: منشورات الأعلمی طهران.

۲۷. **البلد الأمین**، ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، چاپ سنگی، ۱۳۸۲ق.

۲۸. **تحریر الوسیله**، سید روح الله خمینی ﷺ، چاپ: ۱۳۹۰ق، مطبعةالآداب النجف الأشرف، ناشر: دار الکتب العلمیة.

۲۹. **تحف العقول عن آل الرسول** ﷺ، ابومحمد حسن بن شعبة الحرانی، تصحیح و تعلیق: علی أکبر الغفاری، چاپ: ۱۴۰۴ق ۱۳۶۳ش، ناشر: جامعه مدرسین، قم.

۳۰. **تذکرة الأولیاء**، فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ: ۱۳۷۵ش، ناشر: انتشارات صفی علیشاه.

۳۱. **تعلیقات**، ابوعلی سینا، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، ناشر: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۳۲. **تعلیقه بر شرح منظومه سبزواری**، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، ناشر: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۳۳. **التعلیقة علی الفوائد الرضویّة**، سید روح الله خمینی ﷺ، ناشر: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ﷺ تهران، ۱۳۸۵ش.

۳۴. **التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری** ؏، تحقیق: مدرسة الإمام المهدی (عج)، چاپ: ۱۴۰۹ق، ناشر: مدرسة الإمام المهدی (عج) قم المقدسة.

۳۵. **تفسیر صافی**، ملامحسن فیض کاشانی، ناشر: کتابفروشی اسلامیه تهران، ۱۳۸۷ق.

۳۶. **تفسیر عیاشی**، محمد بن مسعود عیّاشی، ناشر: چاپخانه علمیه تهران، ۱۳۸۰ق.

۳۷. **تفسیر قمی**، علی بن إبراهیم القمی، تصحیح، تعلیق و تقدیم: السید طیب الموسوی الجزائری، چاپ: ۱۴۰۴ق، ناشر: مؤسسة دار الکتاب للطباعة و النشر قم ایران.

۳۸. **تفسیر کبیر**، ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین بن حسین تیمی بکری طبرستانی فخر رازی، چاپ: بالمطبعة البهیة المصریة، ۱۳۵۷ق ۱۹۳۸م.

۳۹. **تفسیر نورالثقلین**، فرج الله بن محمد الحویزی، تصحیح و تعلیق: السید هاشم الرسولی المحلاتی، چاپ: ۱۴۱۲ق ۱۳۷۰ش، ناشر: مؤسسة إسماعیلیان، قم.

۴۰. **تنبیهات حول المبدء و المعاد**، میرزا حسنعلی مروارید، ویرایش دوم، ناشر: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی مشهد، ۱۴۱۸ق.

۴۱. **توحید مُفضّل**، مفضل بن عمر الجعفی، تعلیق: کاظم المظفر، چاپ: ۱۴۰۴ق ۱۹۸۴م، ناشر: مؤسسة الوفاء بیروت لبنان.

۴۲. **التوحید**، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی صدوق، تصحیح و تعلیق: السیدهاشم الحسینی الطهرانی، ناشر: جامعه مدرسین، قم.

۴۳. **توضیح المراد تعلیقة علی شرح تجرید الاعتقاد: ۵۱۰ ـ ۵۱۲**، سیدهاشم حسینی تهرانی، ناشر: انتشارات مفید تهران، ۱۳۶۵ش.

۴۴. **تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان (ترجمه تهافت الفلاسفه غزالی)**، دکتر علی اصغر حلبی، ناشر: انتشارات زوار تهران، ۱۳۶۳ش.

۴۵. **جامع أحادیث الشیعه**، به اشراف آیت الله سیدحسین طباطبایی بروجردی، چاپ: ۱۳۹۹ق، المطبعة العلمیة قم،

۴۶. **جامع الأخبار (معارج الیقین فی اصول الدین)**، محمد بن محمد سبزواری، تحقیق: علاء آل جعفر، ناشر: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث قم، ۱۴۱۴ق ۱۳۷۲ش.

۴۷. **جامع الشتات**، میرزا ابوالقاسم قمی، تحقیق: السید مهدی الرجائی، چاپ: ۱۴۱۸ق.

۴۸. **الجواهر السنیة**، محمد بن حسن الحرّ العاملی، چاپ: ۱۳۸۴ق ۱۹۶۴م، النعمان النجف الأشرف.

۴۹. **حدیقةالشیعة**، احمدبن محمد اردبیلی، ناشر: انتشارات کتابخانه شمس تهران.

۵۰. **حکمت الهی**، مهدی الهی قمشه‌ای، ناشر: انتشارات اسلامی تهران، ۱۳۶۳ش.

۵۱. **حکمت بوعلی**، حائری مازندرانی معروف به علامه سمنانی، چاپ: انتشارات حسین علمی و نشر محمد، ۱۳۶۲ش.

۵۲. **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، صدر الدین محمد الشیرازی، چاپ: ۱۹۹۰م، ناشر: دار إحیاء التراث العربی بیروت لبنان.

۵۳. **حکمت و اندیشهٔ دینی**، رضا برنجکار، ناشر: انتشارات نبأ تهران، ۱۳۸۳ش.

۵۴. **الخرائج و الجرائح**، قطب راوندی، ناشر: مدرسه امام مهدی(عج).

۵۵. **الخصال**، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی صدوق، ناشر: مکتبة صدوق تهران، ۱۳۸۹ق ۱۳۴۸ش.

۵۶. **دارالسلام**، میرزا حسین نوری، انتشارات معارف اسلام قم.

۵۷. **الدر المنثور**، جلال الدین السیوطی، ناشر: دار المعرفة للطباعة و النشر بیروت لبنان.

۵۸. **الدرة الفاخرة**، الملا حبیب الله الشریف الکاشانی، تحقیق: إعداد السید محمد تقی الحسینی.

۵۹. **دررالفوائد**، محمد تقی آملی، ناشر: مرکز نشر کتاب تهران.

۶۰. **دیوان منسوب به امیرالمؤمنین** علیه‌السلام، ناشر: انتشارات پیام اسلام قم، ۱۳۶۹ش.

۶۱. **رساله انصاف**، ملامحسن فیض کاشانی، ده رساله محقق کاشانی، ناشر: انتشارات مرکز تحقیقات علمی دینی امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام اصفهان، ۱۳۷۱ش.

۶۲. **رهبر خرد**، میرزا محمود شهابی خراسانی، چاپ: ۱۳۱۶ش، ناشر: کتابخانه خیام.

۶۳. **روضة الواعظین**، محمدبن حسن فتال نیشابوری، ناشر:انتشارات رضی قم.

۶۴. **ریحانة الأدب**، میرزا محمدعلی مدرس تبریزی، ناشر: چاپخانه شفق، چاپ: ۱۳۴۹ش، تبریز.

۶۵. **زبدة البیان فی شرح آیات احکام القرآن (معروف به آیات الأحکام)**، احمد بن محمد اردبیلی، ناشر: انتشارات مؤمنین قم، چاپ: ۱۴۲۱ق ۱۳۷۸ش.

۶۶. **سفینة البحار**، شیخ عباس قمی، تحقیق: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ناشر: مؤسسه طبع و نشر آستان قدس رضوی مشهد، ۱۴۲۰ق ۱۳۷۸ش.

۶۷. **سیر حکمت در اروپا**، محمد علی فروغی، کتابفروشی زوّار تهران.

۶۸. **شرح اربعین**، قاضی سعید قمی، ناشر: میراث مکتوب تهران، ۱۳۷۹ش ۱۴۲۱ق ۲۰۰۰م.

۶۹. **شرح اشارات**، خواجه نصیرالدین طوسی، ناشر: نشر بلاغه قم، ۱۳۷۵ش.

۷۰. **شرح اصول کافی**، مولی محمد صالح مازندرانی، ناشر: دار إحیاء التراث العربی بیروت لبنان، ۱۴۲۱ق ۲۰۰۰م.

۷۱. **شرح الأسماء الحسنی**، حاج ملاهادی سبزواری، ناشر: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ش.

۷۲. **شرح المقاصد فی علم الکلام**، سعد الدین تفتازانی، تحقیق: دکتر عبدالرحمن عمیره، انتشارات شریف رضی قم.

۷۳. **شرح حکمة الإشراق سهروردی**، قطب‌الدین شیرازی، ناشر: انتشارات بیدار قم.

۷۴. **شرح فصوص الحکم**، محمد داود قیصری، تحقیق: دار الاعتصام، ناشر: منشورات انوار الهدی، ۱۴۱۶ق.

۷۵. **شرح فصوص خوارزمی**، تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، ناشر: انتشارات مولی تهران، چاپ: ۱۳۶۸ش.

۷۶. **شرح منظومة سبزواری**، تحقیق: محسن بیدارفر، ناشر: منشورات بیدار قم، ۱۳۸۶ش ۱۴۲۸ق.

۷۷. **شرح نهایة الحکمة (دروس استاد مصباح یزدی)**، تحقیق: عبدالرسول عبودیت، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی ﷫ قم، ۱۳۸۳ش.

۷۸. **الشفاء (الالهیّات)**، ابوعلی سینا، تحقیق: حسن‌زاده آملی، ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات قم، ۱۳۷۶ش.

۷۹. **شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام**، عبدالرزّاق لاهیجی، تحقیق: اکبر اسد علی‌زاده، ناشر: مؤسسه امام صادق ؈، ۱۴۲۸ق ۱۳۸۵ش قم.

۸۰. **شیعه در اسلام**، سید محمدحسین طباطبایی، ناشر: کتابخانه بزرگ اسلامی، ۱۳۵۲ش.

۸۱. **الصحیفة السجادیة الکاملة**، الإمام زین‌العابدین ؈، سال چاپ: ۱۴۰۴ق ۱۳۶۳ش، ناشر: جامعه مدرسین، قم.

۸۲. **الصحیفة السجادیة (ابطحی)**، الإمام زین العابدین ؈، تحقیق: السید محمد باقر الموحد الابطحی الإصفهانی، چاپ: ۱۴۱۱ق، ناشر: مؤسسة الإمام المهدی (عج)/ مؤسسة الأنصاریان للطباعة و النشر قم ایران.

۸۳. **الصحیفة العلویة الثانیة**، میرزا حسین نوری طبرسی، مکتبة نینوی الحدیثیة طهران.
۸۴. **الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم**، میرمحمد باقر الداماد، ناشر: میراث مکتوب، چاپ: ۱۳۸۱ش.
۸۵. **عارف و صوفی چه می‌گویند؟**، میرزا جواد تهرانی، ناشر: بنیاد بعثت تهران، ۱۳۶۹ش.
۸۶. **عبقات الأنوار**، میر حامدحسین، تحقیق: علی حسینی میلانی، ناشر: مطبعه مهر قم، ۱۳۹۸ق.
۸۷. **عرشیه**، محمد بن ابراهیم شیرازی ملاصدرا، انتشارات مولوی تهران، ۱۳۶۱ش.
۸۸. **عشاق‌نامه**، فخرالدین عراقی.
۸۹. **العقائد الحقه**، سید احمد خوانساری، تحقیق: ناصر باقری بیدهندی، چاپ منشورات دلیل ما، قم، ۱۴۲۱ق ۱۳۷۹ش.
۹۰. **علل الشرایع**، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی صدوق، چاپ: ۱۳۸۵ق ۱۹۶۶م، ناشر: منشورات المکتبة الحیدریة و مطبعتها النجف الأشرف.
۹۱. **علی و فلسفه الهی**، سید محمدحسین طباطبایی، ترجمه: سیدابراهیم علوی، ناشر: دارالتبلیغ الاسلامی، قم، سال ۱۳۵۲.
۹۲. **عوالی اللئالی**، ابن أبی جمهور الأحسائی، تحقیق: الحاج آقا مجتبی العراقی، چاپ: ۱۴۰۳ق ۱۹۸۳م، چاپخانه: سید الشهداء قم.
۹۳. **عیون اخبار الرضا** علیه‌السلام، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی صدوق، تصحیح، تعلیق و تقدیم: الشیخ حسین الأعلمی، سال چاپ: ۱۴۰۴ق ۱۹۸۴م، ناشر: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات بیروت لبنان.
۹۴. **عیون الحکم والمواعظ**، علی بن محمد اللیثی الواسطی، تحقیق: الشیخ حسین الحسینی‌البیرجندی، چاپ: الأولی، ناشر: دارالحدیث.
۹۵. **غرر الحکم**، عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، ناشر: انتشارات دفتر تبلیغات قم، ۱۳۶۶ش.
۹۶. **فرائد الأصول**، شیخ مرتضی انصاری، چاپ: ۱۴۱۹ق، ناشر: مجمع الفکر الإسلامی.
۹۷. **فروع کافی**، محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، چاپ: ۱۳۶۳ش، ناشر: دارالکتب الإسلامیة.

۹۸. **فرهنگ علوم عقلی**، سید جعفر سجادی، ناشر: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایـران تهران، ۱۳۶۱ش.

۹۹. **فرهنگ عمید**، حسن عمید، ناشر: مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، ۱۳۷۴ش.

۱۰۰. **فلاح السائل**، رضی الدین علی بن موسی بن جعفر بن طاووس، ناشر: دفتر تـبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق ۱۳۷۷ش.

۱۰۱. **فلسفه از آغاز تاریخ**، محمد رشاد، ناشر: کتابخانه صدر تهران.

۱۰۲. **قرب الاسناد**، ابوالعباس عبدالله بن جعفر الحمیری القمی، تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چاپ: ۱۴۱۳ق، ناشر: مؤسسة آل‌البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث قم.

۱۰۳. **قصص‌الأنبیاء**، قطب‌الدین سعید بن عبدالله بن حسین بن هبة الله بن حسن راوندی، تحقیق: المیرزا غلام رضا عرفانیان الیزدی الخراسانی، چاپ: ۱۴۱۸ق ۱۳۷۶ش، ناشر: الهادی.

۱۰۴. **قصص‌الأنبیاء**، سید نعمت‌الله بن عبدالله موسوی جزائری، ناشر: منشورات الشـریف الرضی قم ایران.

۱۰۵. **کتاب الغیبه**، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، ناشر: مؤسسه معارف اسلامی قم، ۱۴۱۱ق.

۱۰۶. **کشف الغمه**، علی بن عیسی اربلی، تعلیقه: سید هاشم رسولی، ناشر: مکتبه بنی هاشم تبریز، ۱۳۸۱ق.

۱۰۷. **کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد**، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر الحلی، تحقیق، تقدیم و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، چاپ: ۱۴۱۵ق، ناشر: جامعه مدرسین، قم.

۱۰۸. **کفایة الأثر**، علی بن محمد بن علی الخزاز القمی، تحقیق: السید عبد اللطیف الحسینی الکوهکمری‌الخوئی، چاپ: ۱۴۰۱ق، ناشر: انتشارات بیدار.

۱۰۹. **کلید بهشت**، قاضی سعید قمی، ناشر: چاپخانه مجلس تهران، ۱۳۱۵ش.

۱۱۰. **کمال الدین و تمام النعمة**، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی صـدوق، تـصحیح وتعلیق: علی أکبر الغفاری، چاپ: ۱۴۰۵ق ۱۳۶۳ش، ناشر: جامعه مدرسین، قم.

۱۱۱. **کنز الفوائد**، أبوالفتح محمد بن علی الکراجکی الطرابلسی، سال چاپ ۱۴۱۰ق، ناشر: دارالذخائر قم.

۱۱۲. **الکنی و الالقاب**، الشیخ عباس القمی، ناشر: مکتبة الصدر طهران.

۱۱۳. **گوهر مراد**، عبدالرزاق لاهیجی، ناشر: نشر سایه تهران، ۱۳۸۳ش.
۱۱۴. **لسان العرب**، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور، چاپ: ۱۴۰۵ق، ناشر: نشر أدب حوزه قم.
۱۱۵. **لغتنامه علی اکبر دهخدا**، ناشر: دانشگاه تهران دانشکده ادبیات سازمان لغت‌نامه، ۱۳۴۱ش.
۱۱۶. **لوامع الحقایق فی أصول العقائد**، میرزا احمد آشتیانی، تخریج وتعلیق: حسین بن علی الروشنی الگلپایگانی، چاپ: ۱۳۹۹ق ۱۹۷م، ناشر: دار التعارف للمطبوعات بیروت لبنان.
۱۱۷. **المباحث المشرقية**، ابوعبدالله محمد بن عمر فخرالدین رازی، ناشر: مکتبة بیدار قم، ۱۴۱۱ق.
۱۱۸. **المبدأ و المعاد**، صدر الدین محمد الشیرازی، تقدیم و تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ: ۱۴۲۲ق ۱۳۸۰ش، ناشر: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۱۹. **مثنوی معنوی**، محمد بلخی مولوی، ناشر: اقبال تهران، ۱۳۸۴ش.
۱۲۰. **مجمع البحرین**، فخرالدین الطریحی، تحقیق: السید أحمد الحسینی، چاپ: ۱۴۰۸ق ۱۳۶۷ش، ناشر: مکتب النشر الثقافة الإسلامية.
۱۲۱. **مجمع البیان**، فضل بن حسن طبرسی، ناشر: مکتبه علمیه اسلامیه تهران.
۱۲۲. **مجموعه آثار**، مرتضی مطهری، ناشر: انتشارات صدرا تهران، ۱۳۷۱ش.
۱۲۳. **المحاسن**، أبی جعفر احمد بن محمد بن خالد البرقی، ناشر: دار الکتب الإسلامية قم.
۱۲۴. **مرآة العقول**، محمدباقر مجلسی، ناشر: دارالکتب الإسلامية تهران، ۱۳۹۴ق ۱۳۵۳ش.
۱۲۵. **مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل**، میرزا حسین نوری، تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث، چاپ: ۱۴۰۸ق ۱۹۸۷م، ناشر: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث بیروت لبنان.
۱۲۶. **المشاعر**، صدر الدین محمد الشیرازی، تعلیق وتصحیح: الدکتورة فاتن محمد خلیل اللبون، چاپ: ۱۴۲۰ق ۲۰۰۰م، ناشر: مؤسسة التاریخ العربی للطباعة و النشر و التجارة.
۱۲۷. **مشکوة‌الأنوار**، ابوالفضل علی بن حسن بن فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: مهدی هوشمند، چاپ: ۱۴۱۸ق، ناشر: دارالحدیث.

۱۲۸. **مصباح الأنس بین المعقول و المشهود**، محمد بن حمزه فناری (ترجمه محمد خواجوی)، ناشر: انتشارات مولی تهران، ۱۳۸۴ش ۱۴۲۶ق.

۱۲۹. **المصباح**، تقی الدین ابراهیم بن علی کفعمی، ناشر: انتشارات رضی قم، ۱۴۰۵ق.

۱۳۰. **مصباح المتهجد**، ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، چاپ: ۱۴۱۱ق ۱۹۹۱م، ناشر: مؤسسة فقه الشیعة بیروت لبنان.

۱۳۱. **المصباح المنیر**، احمد بن محمد بن علی المقری فیومی، ناشر: مؤسسه دار الهجرة قم، ۱۴۰۵ق.

۱۳۲. **معانی الأخبار**، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی صدوق، تصحیح و تعلیق: علی أکبر الغفاری، چاپ: ۱۳۷۹ق ۱۳۳۸ش، ناشر: جامعه مدرسین، قم.

۱۳۳. **معجم رجال الحدیث**، سید أبوالقاسم خوئی، ناشر: مرکز نشر الثقافة الإسلامیة، ۱۴۱۳ق ۱۹۹۲م.

۱۳۴. **معجم مقاییس اللغه**، أبو الحسین أحمد بن فارس زکریا، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، چاپ: ۱۴۰۴ق، ناشر: مکتبة الإعلام الإسلامی.

۱۳۵. **المفردات فی غریب القرآن**، ابوالقاسم حسین بن محمد بن مفضل بن محمد الراغب الأصفهانی، چاپ: ۱۴۰۴ق، ناشر: دفتر نشر الکتاب.

۱۳۶. **مقالات الاسلامیین**، ابوالحسن اشعری، ناشر: دار النشر بیروت، ۱۴۲۶ق ۲۰۰۵م.

۱۳۷. **المکاسب**، شیخ مرتضی انصاری، تحقیق: لجنه تحقیق تراث الشیخ الأعظم، ناشر: مجمع الفکر الإسلامی.

۱۳۸. **الملل و النحل**، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، تحقیق: محمد سید کیلانی، ناشر: دار المعرفة بیروت لبنان.

۱۳۹. **مَن لا یحضره الفقیه**، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی صدوق، تصحیح و تعلیق: علی أکبر الغفاری، ناشر: جامعه مدرسین، قم.

۱۴۰. **مناقب آل أبی‌طالب**، محمد بن علی بن شهرآشوب مازندرانی، تصحیح، شرح و مقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، چاپ: ۱۳۷۶ق ۱۹۵۶م، ناشر: المکتبة الحیدریة النجف الأشرف.

۱۴۱. **منیةالمُرید فی آداب المفید والمستفید**، زین الدین بن علی شهید ثانی، تحقیق: رضا المختاری، چاپ: ۱۴۰۹ق ۱۳۶۸ش، ناشر: مکتبة الإعلام الإسلامی.

۱۴۲. **موسوعة الفلسفة**، عبدالرحمن بدوی، ناشر: ذوی القربی قم، ۱۴۲۷ق.

۱۴۳. **مهج الدعوات**، رضی الدین علی بن موسی بن جعفر بن طاووس، تحقیق: جواد قیومی، ناشر: نشر آفاق تهران، ۱۴۲۴ق ۱۳۸۰ش.

۱۴۴. **المیزان**، سید محمدحسین طباطبایی، ناشر: جامعه مدرسین، قم.

۱۴۵. **میزان المطالب**، میرزا جواد تهرانی، ناشر: مؤسسه در راه حق قم، ۱۳۷۴ش.

۱۴۶. **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، عبدالرحمان جامی، چاپ ۱۳۷۰ش، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۴۷. **النهایة فی غریب الحدیث و الأثر**، ابن محمد الجزری، ناشر: المکتبة العلمیة بیروت، ۱۳۹۹ق ۱۳۷۹م.

۱۴۸. **نهایة الحکمة**، سید محمدحسین طباطبائی، ناشر: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ قم، ۱۳۸۵ش.

۱۴۹. **نهج البلاغه**، صبحی صالح، ناشر: مؤسسه دارالهجرة، قم.

۱۵۰. **نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه**، محمد باقر محمودی، ناشر: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی سازمان چاپ و نشر، ۱۳۸۶ش.

۱۵۱. **الوافی**، ملامحسن فیض کاشانی، ناشر: مرکز تحقیقات علمی و دینی امام أمیرالمؤمنین علیه‌السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ق ۱۳۶۵ش.

۱۵۲. **وسائل الشیعه**، محمد بن حسن بن حر عاملی، تحقیق: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، چاپ: ۱۴۱۴ق، ناشر: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث قم.

۱۵۳. **وسیلة النجاة (حاشیه آیت الله سید محمدرضا گلپایگانی)**، سید ابوالحسن اصفهانی، ناشر: دار التعارف للمطبوعات بیروت، ۱۳۹۷ق ۱۹۷۷م.

۱۵۴. **هدایة الأمّة إلی معارف الأئمة**، محمدجواد بن محسن بن حسین خراسانی، ناشر: مؤسسه بعثت قم، ۱۴۱۶ق.

..................عنوان انگلیسی آورده شود....................